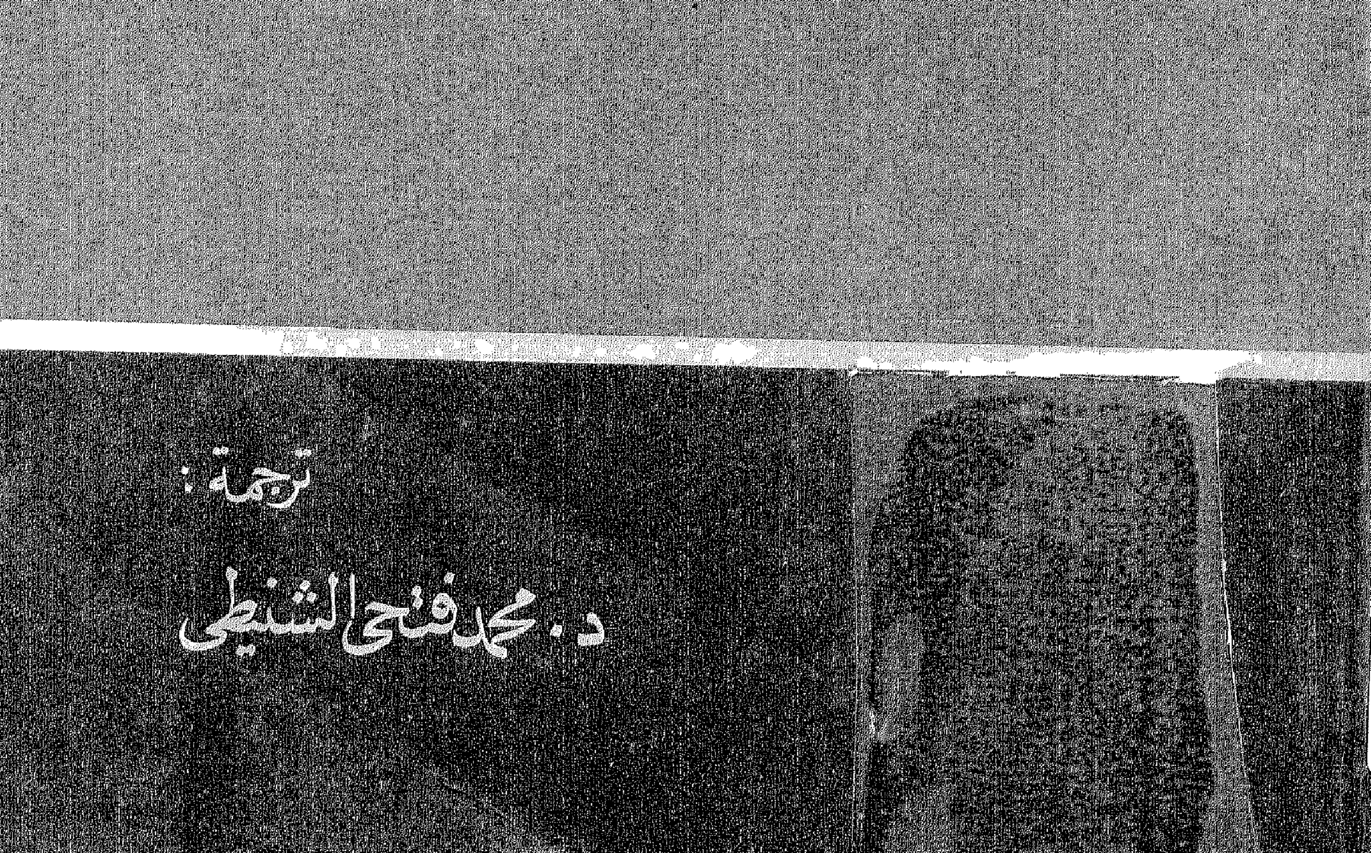
برتراند رسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثالث

الفلسفة الحديثة



ترجمة:

د. محمد فتحي الشنيطي

اهداءات ٢٠٠٢

أسرة المرحوم/شارل كرتيه

الاسكندرية

برتراند رسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثالث
الفلسفة الحديثة

ترجمة

د. محمد فتحي الشنيطي

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٧

محتويات الكتاب

الجزء الاول
من عصر النهضة حتى « هيوم »

صفحة

الجزء الثانى

من « هيوم » الى أيامنا

الفصل الأول

سمات عامة

ان للفترة التاريخية التى يطلق عليها عامة « الفترة الحديثة » نظرة عقلية تختلف فى جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة • ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى ، أعنى بهما : تضاؤل سلطة الكنيسة ، وتزايد سلطة العلم • ويتصل بهذين الجانبين جوانب أخرى • فثقافة الأزمنة الحديثة ثقافة أقرب الى الثقافة العلمانية منها الى الثقافة الدينية • فقد أخذت الدول تحل باطراد محل الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة • وكانت الحكومة فى أول أمرها بين أيدى الملوك ، ثم بدأت الديمقراطيات أو الطغاة يحلون محل الملوك ، كما كان الشأن فى اليونان القديمة • وأخذت

سلطة الحكومة القومية والوظائف التي تنجزها ، تنمو نموا مطردا عبر الفترة كلها (اذا تركنا جانبا بعض التقلبات اليسيرة) • بيد أنه في معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقل من النفوذ الذى كان الكنيسة فى العصور الوسطى • فالأرستقراطية الاقطاعية شمال جبال الألب ، التى كان فى وسعها أن تفرض نفوذها طيلة القرن الحادى عشر على الحكومات المركزية ، فقدت أهميتها السياسية أولا ، ثم أهميتها الاقتصادية فى أعقاب ذلك • وقد حل محلها الملك متحالفا مع أغنياء التجار ، واقتسم هذان الفريقان السلطة بنسب متفاوتة فى أقطار مختلفة • وكان ثمة ميل عند التجار الأغنياء نحو الانضواء فى الأرستقراطية • فمنذ زمن الثورتين الأمريكية والفرنسية ، غدت الديمقراطية بالمعنى الحديث ، قوة سياسية هامة • وفى مواجهة الديمقراطية المؤسسة على الملكية الخاصة ظفرت الاشتراكية بالسلطة الحكومية لأول مرة سنة ١٩١٧ • وواضح أن هذا الشكل من الحكومة ، لابد على أية حال اذا انتصر ، أن يجلب معه شكلا جديدا من الثقافة • فالثقافة التى سنلتقى بها هى فى صميمها ثقافة « حرة »، أعنى تلك الثقافة المرتبطة بالطبع أعظم ارتباط بالتجارة • وثمة استثناءات هامة لذلك ، وبخاصة فى ألمانيا ، فاذا اخترنا مثلين ، هيجل وفشته ، لوجدنا لديهما نظرة منقطعة الصلة تماما بالتجارة • ولكن مثل هذه الاستثناءات ليست معبرة عن نمط عصرها •

ولقد بدأ نبذ السلطة الكنسية الذى يعد الطابع السلبى للعصر الحديث بداية مبكرة عن الطابع الايجابى ، الذى يتمثل فى تقبل السلطة العلمية • ففى النهضة الايطالية لعب العلم دورا صغيرا جدا ، فمعارضة الكنيسة قد ارتبطت فى خواطر الناس بالعصر القديم ، وكانوا ما برحوا يتطلعون الى الماضى ، ولكن الى ماض أبعد من الكنيسة الأولى ومن العصور الوسطى • وقد كان أول اقتحام جدى للعلم عندما نشرت نظرية « كوبرنيقوس » سنة ١٥٤٣ ، ولكن هذه النظرية

لم تصبح ذات نفوذ الا فى القرن السابع عشر بعد أن تولاها « كبلر » و « جاليليو » وأصلحاها • ثم بدأ القتال الطويل بين العلم العقائد الجامدة Dogma ، وهو القتال الذى أدار فيه السلفيون معـركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة •

ان سلطة العلم التى أقر بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة ، هى شيء مختلف غاية الاختلاف عن سلطة الكنيسة ، من حيث كونها سلطة عقلية وليست سلطة حكومية • فليس ثمة عقوبات تقع على من ينبذونها، وليس ثمة حجج متعقلة تؤثر فيمن يتقبلونها • وانما هى تتغلب فقط ــ ودون أى اعتبار آخر ــ بمناشدتها الفعلية للعقل • زد على ذلك أنها سلطة تدريجية جزئية ، فهى لا ترسى ــ على نحو ما تفعل العقيدة الكاثوليكية ككل ــ نسقا كاملا يغطى قواعد السلوك الانسانى ، والآمال الانسانية ، وماضى تاريخ العالم ومستقبله • وانما هى تبدى الرأى فيما يبدو فى العصر مؤكدا تأكيدا علميا ، وذلك بمثابة جزيرة صغيرة فى محيط الجهل • وثمة أيضـا اختلاف آخر عن السلطة الكنسية ، يتمثل فى أن ما تعلنه هذه السلطة فهو أمر يقينى يقينـا مطلقا وثابت ثبوتا سرمديا ، بينما قرارات العـلم قرارات مؤقتة ، مؤسسة على أساس من الاحتمال ، وينظر اليها على أنها قابلة للتعديل• وقد نجم عن هذا موقف ذهنى اختلف غاية الاختلاف عن مثيله عنـد صاحب العقيدة فى العصور الوصطى •

ولقد كان حديثى الى الآن قاصرا على العلم النظرى ، وهو محاولة لفهم العالم • أما العلم العملى ، وهو محاولة لتغيير العالم ، فقد كان مهما منذ البداية ، وقد تزايدت أهميته باستمرار ، الى الحد الذى كاد عنده أن يمحو العلم النظرى من خواطر الناس • وقد أقر بالأهمية العملية للعلم لأول مرة من حيث الارتباط بالحرب • فجاليليو وليوناردو حصلا على وظيفة حكومية بدعواهما اصلاح المدفعية وفن

التحصين • ومنذ زمنهما وقد زاد باطراد دور رجال العلم في الحرب • وجاء بعد ذلك دورهم في تطوير انتاج الآلة وتعويد الناس استخدام البخار أولا ، ثم الكهرباء ، ولكن لم تبدأ آثاره الهامة في الظهور الا قرب نهاية القرن الثامن عشر • ويعزى انتصار العلم بصفة رئيسية الى منفعته العملية ، وكان هناك محاولة لفصل هذا الجانب عن الجانب النظرى ، وجعل العلم بدرجة أكبر فأكبر علما تقنيا ، وبدرجة أقل فأقل نظرة منصبة على طبيعة العالم • وقد تغلغل نفوذ وجهة النظر هذه عند الفلاسفة منذ عهد قريب جدا •

وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة الى النزعة الفردية ، حتى الى بلوغ حد الفوضوية • فقد كان الانضباط العقلى والأخلاقى والسياسى ، يرتبط فى أذهان الناس فى عصر النهضة بالفلسفة المدرسية وبالحكومة الكنسية • ولقد كان المنطق الأرسطى عند المدرسيين منطقا ضيق الأفق ، ولكنه كان يزود بتدريب على نوع معين ما الدقة • فحين أصبحت مدرسة المنطق هذه غير ملائمة للعصر ، لم يخلفها فى بداية الأمر شيء أفضل ، وانما انتقاء بعض النماذج القديمة ومحاكاتها • وحتى القرن السابع عشر لم يكن ثمة شيء هام فى الفلسفة • فالفوضى الأخلاقية والسياسية فى ايطاليا فى القرن الخامس عشر كانت فوضى مروعة ، ونشأت عنها نظريات « ماكيافللى » • وفى نفس الوقت أدى التحرر من الأصفاد العقلية الى تكشف مذهل للعبقرية فى الفن والأدب • بيد أن مجتمعا كهذا لا يستقر على حال • فاقتران حركة الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح بخضوع ايطاليا لاسبانيا ، وضع حدا للحسن والسيء معا فى النهضة الايطالية • وحين انتشرت الحركة شمال جبال الألب ، لم يكن لها نفس الطابع الفوضوى •

وأيا ما كان الأمر فقد احتفظت الفلسفة الحديثة ، فى معظمها ، بطابع فردى ذاتى • ويميز هذا تمييزا شديدا « ديكارت » الذى

بنى صرح المعرفة كله من يقين وجوده الذاتى ، وتقبل الوضوح والتميز (وكلاهما ذاتى) كمعيارين للحقيقة . ولم يكن هذا الطابع بارزا عند « سبينوزا » ، ولكنه عاد الى الظهور فى جواهر « ليبنيز » الفردة التى لا مخرج منها . أما « لوك » الذى كان مزاجه موضوعيا ، فقد دفع بقوة ، على كره منه ، الى النظرية الذاتية القائلة بأن المعرفة هى موافقة الأفكار أو عدم موافقتها ، وهى نظرة بغيضة لديه الى الحد الذى حدا به الى ولهروب منها بتناقضات ذاتية عنيفة . و «باركلى» بعد أن ألغى المادة ، لم ينقذه من النزعة الذاتية التامة الا اللجوء الى الله ، وهذا ما اعتبره معظم الفلاسفة التالين له أمرا غير مشروع . وعند « هيوم » بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها فى النزعة الشكية التى لم يكن فى وسع أحد أن يرفضها أو أن يقبلها . وكان « كانط » و « فشته » ذاتيين فى مزاجهما كما كانا ذاتيين فى مذهبيهما ، وأنقذ « هيجل » نفسه بتأثير من « سبينوزا » . وقد بسط « روسو » والحركة الرومانسية ، الذاتية من نظرية المعرفة الى الأخلاق والسياسة، وانتهيا بها ، منطقيا ، الى نزعة فوضوية تامة ، كتلك التى عند « باكونين » . وهذا التطرف فى النزعة الذاتية هو صورة من صور الجنون .

وفى غضون ذلك كان العلم كتقنية يشكل عند الناس العلميين نظرة مختلفة تمام الاختلاف عن أية نظرة كانت توجد بين الفلاسفة النظريين . ومنحت التقنية الانسان احساسا بالقوة ، فالانسان بات الآن أقل رضوخا لسلطان البيئة مما كان عليه فى الأزمنة الخوالى . بيد أن القوة التى منحتها التقنية قوة اجتماعية وليست قوة فردية ، فالفرد المتوسط الذى قذفت به الأمواج الى جزيرة قاحلةكان فى وسعه أن ينجز فى القرن السابع عشر أكثر مما يستطيعه الآن . فالتقنيةالعلمية تتطلب تعاون عدد كبير من الأفراد ينظم نشاطهم توجيه واحد . فهى تميل من ثم ضد النزعة الفوضوية بل وضد النزعة الفردية ، ما دامت

تطالب ببناء اجتماعي متماسك خير تماسك • والتقنية العلمية على خلاف الدين ، تقف موقف حياد من الأخــلاق : فهى تطمئن انــاس الى أنهم يستطيعون تحقيق العجائب ، ولكنها لا تذكر لهم العجائب التى عليهم أن يحققوها • ومن هنا فهى ناقصة • فمن حيث الواقع الفعلى ، ترتهن الأهداف التى تكرس لها البراعة العلمية الى حد كبير بالصدفة • فالرجال الذين يرأسون المنظمات الضخمة التى تستلزمها يمكنهم ، دون أن يتخطوا الحدود ، أن يوجهوها على هذا النحو أو ذاك حيثما طاب لهم • وعلى ذلك فدافع القوة له مجال لم يكن له ألبتة من قبل • فالفلسفات التى استلهمت من التقنية العلمية هى فلسفات القوة ، وهى تميل الى اعتبار كل شىء لا انسانى مجرد خامة أولية • ولم تعد الغايات تدخل فى الاعتبار ، وانما القيمة قاصرة على براعة العمل فقط • هذه أيضا صورة من صور الجنون • وهى فى أيامنا ، أخطر صورة ، الصورة التى ينبغى لفلسفة معقولة أن تزودنا بترياق ضدها •

ولقد وجد العــالم القديم نهاية للفوضــوية فى الامبراطورية الرومانية ، ولكن الامبراطورية الرومانية كانت واقعا أعجم ، ولم تكن فكرة • وسعى العالم الكاثوليكى الى نهاية الفوضوية فى الكنيسة ، التى كانت فكرة ، ولكنها لم تتجسد ألبتة تجسدا ملائما فى واقع • فلم يكن الحل القديم ولا الحل الوسيط بالحل المرضى ــ الأول لأنه لم يستطع أن يتحقق فى فكرة ، والآخر لأنه لم يستطع أن يتشكل فى واقع • ويبدو أن العالم الحديث : يتحرك فى الزمن الحاضر ، نحو حل مماثل لحل العالم القديم : نظام اجتماعى تفرضه القــوة ، يمثل ارادة الرجال الأقوياء أكثر مما يمثل ارادة عامة الناس • فمشكلة نظام اجتماعى قابل للدوام محقق للاشباع يمكن فقط أن تحل بالجمع بين متــانة الامبراطورية الرومانية ومثــالية مدينة الله عند القديس أوغسطين • ولانجاز هذا سيحتاج الى فلسفة جديدة •

عصر النهضة الإيطالية

والنظرة الحديثة من حيث كونها مقابلة لنظرة العصور الوسطى، بدأت فى ايطاليا مع الحركة التى أطلق عليها حركة عصر النهضة . وفى بداية الأمر كانت هذه النظرة عند عدد قليل فقط من الأفراد ، نخص منهم بالذكر « بترارك » ، ولكن خلال القرن الخامس عشر انتشرت عند الغالبية العظمى من الايطاليين المثقفين ، علمانيين وكنسيين على حد سواء . وفى بعض الجوانب لم يكن عند ايطاليى عصر النهضة — باستثناء « ليوناردو » وقلة آخرين — احترام العلم الذى كان يتميز به معظم أعلام المجددين منذ القرن السابع عشر ، وارتبط بذلك النقص تحررهم تحررا جزئيا للغاية من الخرافة وبخاصة فى صورة

التنجيم . فكثير منهم كان ما برح لديهم التوقير للسلطة الذى كان لدى فلاسفة العصر الوسيط ، ولكنهم استعاضوا بسلطة القدامى عن سلطة الكنيسة . وكان هذا بالطبع ، خطوة نحو التحرير ، طالما أن القدامى كان الواحد منهم يختلف مع الآخر ، وكان الحكم الفردى مطلوبا لتقرير أى منهم يتبع . بيد أن قلة قليلة من ايطاليى القرن الخامس عشر كانوا يتجرءون على الأخذ برأى لا سند له من سلطة يمكن أن نجدها عند القدامى أو فى تعاليم الكنيسة .

ولفهم عصر النهضة ، من الضرورى أولا أن نستعرض فى عجالة، الحالة السياسية فى ايطاليا . فبعد موت « فردريك الثانى » سنة ١٢٥٠ ، كانت ايطاليا ، فى الأغلب ، متحررة من التدخل الأجنبى الى أن غزا الملك الفرنسى « شارل الثامن » البلاد سنة ١٤٩٤ . وكان فى ايطاليا خمس دول هامة : ميلانو ، والبندقية ، وفلورنسا ، والمقر البابوى ، ونابليون . وبالاضافة الى هذه كان هنالك عدد من الامارات الصغيرة ، التى كانت تتفاوت فى تحالفها أو خضوعها لدولة من الدول الأكبر . وحتى سنة ١٣٧٨ ، كانت جنوا تنافس البندقية فى التجارة وفى القوة البحرية ، ولكن بعد تلك السنة أصبحت «جنوا» خاضعة لسيادة « ميلانو » .

و « ميلانو » التى قادت المقاومة ضد الاقطاع فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وقعت، بعد الهزيمة الأخيرة لأسرة «هوهنشتاوفن» Hohenstaufen ، تحت سيطرة آ فيسكونتى Visconti ، وهى أسرة قادرة كانت سلطتها سلطة طبقة حاكمة ثرية Plutocratic لا سلطة اقطاعية . وقد حكمة أفرادها ١٧٠ عاما ، من سنة ١٢٧٧ الى سنة ١٤٤٧ ، ثم بعد ثلاث سنوات من العودة الى الحكومة الجمهورية نالت أسرة جديدة مقاليد الحكومة ، وهى أسرة « سفورزا » ، المرتبطة بأسرة الـ « فيسكونتى » ، واتخذت لقب ،

أدواق « ميلانو » . ومن سنة ١٤٩٤ حتى سنة ١٥٣٥ ، كانت «ميلانو» ساحة معركة بين الفرنسيين والأسبان ، وقد انحازت أسرة « سفورزا» أحيانا الى أحد الجانبين ، وأحيانا الى الجانب الآخر . وكانوا أثناء تلك الفترة أحيانا فى المنفى ، وأحيانا تحت المراقبة . وأخيرا فى سنة ١٥٣٥ ، ضم الامبراطور « شارل الخامس » ميلانو .

وبقيت جمهورية البندقية الى حد ما خارج دائرة السياسة الايطالية . وبخاصة فى القرون الأولى من عظمتها ، فلم يقهرها البرابرة ألبتة ، واعتبرت نفسها فى البداية خاضعة للأباطرة الشرقيين . هذا التقليد ، مقترنا بكون تجارتها كانت مع الشرق ، هيأ لها استقلالا عن روما ، ما برح قائما حتى الى زمن مجلس الترنت (١٥٤٥) ، الذى كتب عنه البندقى « باولو ساربى » تاريخا معارضا معارضة شديدة للبابوية . وقد رأينا كيف أن البندقية أصرت فى زمن الحملة الصليبية الرابعة على الاستيلاء على القسطنطينية . لقد حسن هذا تجارة البندقية ، التى عانت ، على العكس من ذلك ، من استيلاء الأتراك على قسطنطينية سنة ١٤٥٣ . وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وجد البندقيون لأسباب مختلفة ، يتصل جانب منها بسد الحاجة الى الغذاء ، ضرورة ضم اقليم له شأنه فى الأرض الايطالية الأصلية ، وقد أثار هذا العداوات ، وأفضى فى نهاية الأمر ، سنة ١٥٠٩ ، الى تشكيل حلف « كامبرى » ، وهو اتحاد لدول قوية هزمت البندقية . وقد كان من الممكن للبندقية أن تخرج سليمة من هذه المحنة ، ولكن اكتشاف « فاسكودا جاما » لطريق رأس الرجاء الى الهند (١٧٩٤ ــ ٩٨) هذا الاكتشاف ، مضافا الى قوة الأتراك ، جر الخراب على البندقية ، التى ظلت ، مع ذلك ، تغالب بالبقية الباقية فيها ، الى أن حرمها « نابليون » من الاستقلال .

وأخذ دستور البندقية الذى كان فى الأصل ديمقراطيا يفقد طابعه

شيئا فشيئا ، الى أوليجركية مغلقة • وكان المجلس الكبير هو أساس السلطة السياسية ، وكانت عضويته وراثية مقصورة على الأسر ذات الصدارة • وكان مجلس العشرة المنتخب من المجلس الكبير ، يتولى السلطة التنفيذية • وكان القاضي الأول Doge وهو رأس الدولة الرسمى ، ينتخب لمدى الحياة ، وكانت سلطاته الاسمية مقيدة جدا ، بيد أن نفوذه الفعلى كان ، عادة ، نفوذا قاطعا • وكانت الدبلوماسية البندقية تعتبر غاية فى الدهاء ، وتقارير السفراء البندقيين كانت نفاذة على نحو رائع • فمنذ « رانك » Ranke ، والمؤرخون يستخدمونها كما لو كانت بين أفضل المصادر لمعرفة الأحداث التى يتناولونها بالدراسة •

وكانت « فلورنسا » أعظم مدن العالم حضارة ، والمصدر الرئيسى لعصر النهضة • فكل الأسماء العظيمة فى الأدب ، وبعض الأسماء العظيمة فى الفن من الأقدم ومن الأحدث، تكاد تقترن بفلورنسا، ولكننا الآن نهتم بالسياسة أكثر من اهتمامنا بالثقافة • ففى القرن الثالث عشر كان فى فلورنسا ثلاث طبقات متصارعة : النبلاء ، والتجار والأغنياء، وصغار الناس • وكان النبلاء ، أساسا ، من « الغيبلين » Ghibelline ، والطبقتان الأخريان من « الجلف » Guelf • وقد هزم «الغيبليون» فى النهاية سنة ١٢٦٦ ، وخلال القرن الرابع عشر تغلب حزب الصغار على حزب أغنياء التجار • ومع ذلك فان الصراع لم يفض الى ديمقراطية مستقرة ، بل الى نمو تدريجى لما كان اليونان يدعونه « الحكم الاستبدادى » • وقد بدأ أفراد أسرة الميديتشى Medici family الذين أصبحوا فى النهاية حكاما لفلورنسا ، مفوضين سياسيين فى الجانب الديمقراطى • ولم يكن ل « كوزيمو داى ميديتشى » (١٣٨٩ — ١٤٦٤) ، وهو أول من أنجز من أفراد الأسرة تفوقا واضحا:

لم يكن له بعد مركز رسمي ، وكانت سلطته تعتمد على مهارته في ادارة الانتخابات • وكان داهية ، مسترضيا اذا أمكن ، قاسيا حين الضرورة • وقد خلفه بعد مهلة قصيرة ، ابنه الأكبر « لورنزو الرائع » Lorenzo the Magnificent ، الذى تولى السلطة من سنة ١٤٦٩ حتى وفاته في عام ١٤٩٢ • وهذان الرجلان معا كانا يدينان بمركزهما لثروتهما ، التى جنياها من التجارة أساسا ، ومن التعدين ومن صناعات أخرى أيضا • وقد عرفا كيف يجعلان «فلورنسا» غنية ، مثلما كانا من الأغنياء ، وفي ظل حكمهما ازدهرت المدينة •

وكان بييترو « Pietro » ابن « لورنزو » مفتقرا الى مزايا أبيه، وقد نحى عن الحكم سنة ١٤٩٤• ثم أعقب ذلك أربع سنوات من نفوذ «سافونارولا» ، حين حول نوع من الأحياء البيوريتانى الناس ضد اللهو والترف ، وصرفهم عن الفكر الحر ، ومضى بهم نحو التقوى التى ظن كونها مميزة لعصر أبسط • ومع ذلك فقد انتصر في النهاية أعداء «سافونارولا» ، لأسباب سياسية أساسا ، وأعدم هو ، وأحرق بدنه (١٤٩٨) • واستمرت الجمهورية ، وهى ديمقراطية من حيث القصد ولكنها بلوتقراطية الحكم فيها لطبقة غنية ، من حيث الواقع ، استمرت حتى سنة ١٥١٢ ، حين عادت أسرة الميديتشى • وانتخب أحد أبناء « لورنزو » ، الذى أصبح كاردينالا في سن الرابعة عشرة ، وانتخب بابا سنة ١٥١٣ ، واتخذ لقب « ليو العاشر » • وحكمت أسرة « الميديتشى » ، تحت لقب « أدواق توسكانى الكبار » ، حكمت فلورنسا حتى سنة ١٧٣٧ ، ولكن لم تلبث فلورنسا ، مثلها مثل سائر ايطاليا ، ان أصبحت فقيرة غير ذات أهمية •

والسلطة الزمانية للبابا ، التى يرجع أصلها الى « ببين » Pepin والى هبة قسطنطين المزيفة Forged Donation of Constantine ، نمت نموا عظيما خلال عصر النهضة ، ولكن الطرائق التى استخدمها

البابوات تحقيقا لهذه الغاية سلبت البابوية من سلطتها الروحية . وحركة التراضى التى باءت بالاخفاق فى الصراع بين مجلس بازل وبين البابا « يوجينيوس الرابع » (١٤٣١ — ١٤٤٧) مثلت أشد العناصر جدية فى الكنيسة ، وربما كان ما هو أشد أهمية فى ذلك ، أن هذه الحركة كانت تمثل الرأى الكنسى شمال الألب . وكان نصر البابوات نصرا لايطاليا ، ونصرا (بدرجة أقل) لاسبانيا . لقد كانت الحضارة الايطالية فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر ، مختلفة تماما عن حضارة البلاد الشمالية، التى ظلت مطبوعة بطابع العصور الوسطى. لقد كان الايطاليون جادين بصدد الثقافة ، ولكنهم لم يكونوا كذلك بصدد الأخلاق والدين . وقد يخفى الأسلوب اللاتينى الرشيق عديدا من الآثام ، حتى فى أذهان رجال الدين . وقد عهد «نيقولا الخامس» أول بابا مناصر للفلسفة الانسانية ، بالمناصب البابوية الى علماء كان يحترم تعاليمهم ، بصرف النظر عن أية اعتبارات أخرى . فقد عين أحد الرواقيين « لورنزو فلا » ، وهو الذى أثبت أن « هبة قسطنطين » هبة مزيفة ، والذى سخر من أسلوب الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية ، واتهم « القديس أوغسطين » بالهرطقة . واستمرت هذه السياسة فى تشجيع النزعة الانسانية أكثر من تشجيع التقوى أو الارثوذكسية حتى نهب « روما » سنة ١٥٢٧ .

ومع أن تشجيع النزعة الانسانية قد صدم الشمال الجاد ، فيمكن من وجهة نظرنا اعتباره فضيلة ، ولكن السياسة المولعة بالحرب والحياة اللاأخلاقية لبعض البابوات لا يمكن الدفاع عنها من أية وجهة نظر اللهم الا وجهة نظر سياسة القوة الصريحة . فقد كرس الاسكندر السادس (١٤٩٢ — ١٥٠٣) حياته كبابا فى تعظيم نفسه وأسرته . وكان له ولدان ، « دوق جانديا » و « قيصر بورجيا » وكان يؤثر الأول كثيرا على الثانى . وأيا ما كان فقد قتل الدوق ، والأرجح أن أخاه هو الذى قتله ، وكان لا مفر من أن تتركز مطامع البابا الأسرية

فى قيصر ، ولكن حين مات البابا كان قيصر مريضا جدا ، ومن ثم لم يكن يستطيع العمل فورا . وبالتالى فقد عادت ممتلكاتهم الى وقف القديس بيتر . ولم تلبث أعمال هذين الرجلين الشريرة أن أصبحت أساطير ، يصعب تمييز الصدق فيها من الكذب ، بالنظر الى العدد الذى لا يحصى من جرائم القتل التى اتهما بها . ومع ذلك ، فلا يمكن أن يكون ثمة شك فى أنهما مضيا بفنون الغدر والخيانة حدا لم تبلغه ألبتة من قبل . ولم يتميز « يوليوس الثانى » (١٥٠٣ — ١٥١٣) الذى خلف الاسكندر السادس ، بالتقوى ، ولكنه أتاح للأعمال المخزية فرصا أقل من سلفه . وقد واصل العمل على توسيع المقر البابوى ، وكان جديرا بأن يكون جنديا لا بأن يكون رأسا للكنيسة المسيحية . والاصلاح الذى بدأ فى عهد خلفه «ليو العاشر» (١٥١٣ — ١٥٢١) ، كا النتيجة الطبيعية للسياسة الوثنية لبابوات عصر النهضة.

والطرف الجنوبى لايطاليا كانت تحتله مملكة نابولى ، التى اتحدت معها صقلية فى معظم الأوقات . وكانت نابولى وصقلية المملكة الخصوصية الشخصية للامبراطور فريدريك الثانى ، فقد أدخل ملكية مطلقة على النسق الاسلامى ، مستنيرة ولكن مستبدة ، ولا تسمح بأية سلطة للنبلاء الاقطاعيين . وبعد وفاته سنة ١٢٥٠ ، ذهبت نابولى وصقلية لابنه غير الشرعى «مانفرد» ، الذى ورث ، مع ذلك ، عداء الكنيسة الحاقد ، وطرده الفرنسيون سنة ١٢٦٦ . وجلب الفرنسيون السخط عليهم، فذبحوا فى «صلوات غروب صقلية Sicilian Vespers » (١٢٨٢) ، وبعدها انتقلت المملكة الى « بيتر الثالث من أراجون » وورثته . وبعد تعقيدات عديدة أدت الى الفصل المؤقت بين نابولى وصقلية ، عادتا الى الاتحاد سنة ١٤٤٣ تحت لواء « ألفونسو العظيم » Alphonso the Magnanimous ، وهو نصير ممتاز للآداب . ومن سنة ١٤٩٥ وما بعدها ، حاول ثلاثة ملوك فرنسيين فتح نابولى ، ولكن فى النهاية نال المملكة « فرديناند من أراجون » (١٥٠٢) .

وقد كان لشارل الثامن ، ولويس الثانى عشر ، وفرانسيس الأول ، جميعهم ، مطالب فى ميلانو ونابولى (ولم تكن ذات سند قانونى متين) ، وقد غزوا كلهم ايطاليا ، بنجاح مؤقت ، ولكنهم جميعا هزموا أمام الاسبان . وقد وضع نصر اسبانيا وحركة الاصلاح المضادة ، نهاية لعصر النهضة الايطالى . فقد كان البابا « كليمنت السابع » عقبة فى وجه حركة الاصلاح المضادة ، وتسبب « شارل الخامس » كأحد أفراد « الميديتشى » وكصديق لفرنسا ، فى أن ينهب « روما » جيش ضخم من البروتستانت . وبعد هذا أصبح البابوات دينيين ، وأفل عصر النهضة الايطالى .

ان مباراة سياسة القوة فى ايطاليا كانت مباراة معقدة تعقيدا لا يمكن تصديقه. فصغار الأمراء، وهم فى الغالب طغاة صنعوا أنفسهم بأنفسهم ، كانوا يتحالفون أحيانا مع واحدة وأحيانا مع أخرى من الدول الأكبر ، واذا لعبوا المباراة بدون حكمة أبيدوا . وكانت هنالك حروب متواصلة ، ولكن حتى مجىء الفرنسيين سنة ١٤٤٩ ، كانت فى معظمها غير مصحوبة باراقة الدماء : كان الجنود من المرتزقة ، الذين كانوا حريصين على أن تكون مخاطرهم المهنية عند الحد الأدنى. وهذه الحروب الايطالية الخالصة لم تكن تعوق التجارة كثيرا ، ولم تكن تحول بين البلاد وبين تنمية ثروتها . كان هنالك الكثير من فن ادارة شئون الدولة ولكن لم يكن هنالك حكمة فى ادارة تلك الشئون، فحين جاء الفرنسيون ، وجدت البلاد نفسها من حيث الواقع الفعلى، بلا دفاع يحمى حماها . وقد أوقعت القوات الفرنسية الذعر فى نفوس الايطاليين بقتلها الناس فعلا فى المعركة . وكانت الحروب التى أعقبت ذلك بين الفرنسيين والأسبان حروبا جادة ، جرت معها الألم والفقر . بيد أن الدول الايطالية واصلت الكيد بعضها للبعض الآخر مناشدة فرنسا أو اسبانيا العون فى نزاعاتها الداخلية ، دون أى شعور بالوحدة القومية . وفى النهاية عم الدمار كل شىء .

وينبغي القول بأن ايطاليا كانت لا محالة ستفقد أهميتها ، بسبب اكتشاف أمريكا وطريق رأس الرجاء الى الشرق ، ولكن كان يمكن أن يكون الانهيـــار أخف افجاعا ، وأقل تدميرا لصــفات الحضارة الايطالية •

ولم يكن عصر النهضة فترة انجاز عظيم فى الفلسفة ، ولكنه أدى الى بعض الأمور التى كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر • فقد قوض أولا النظام المدرسى الصارم الذى غدا ســترة عقلية ضيقة • وأحيا دراسة أفلاطــون ، ومن ثم فقد اقتضى على الأقــل فكرا مستقلا بالقدر الذى يستلزمه الاختيار بين أفلاطون وأرسطو • وبالنسبة الى الفيلسوفين معا ، شجع عصر النهضة على أن تتم عنهما معرفة أصلية تأتى من مصدرها الأول ، وتكون متحــررة من شروح وحواشى الأفلاطونيين الجدد والمعلقين العرب • وأهم من هذا ، أن عصر النهضة شجع عادة النظر الى النشــاط العقلى على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة ، لا على أنه تأمل منعزل يستهدف الحفاظ على معتقدات مفروضة سلفا •

واســتيدال أفلاطون بأرســطو المدرسى ، عجل به الاحتكاك بالمدرسية البيزنطية • ففى مجلس « فرارا » (١٤٣٨) ، الذى وحد توحيدا اسميا بين الكنيستين الشرقية والغربية ، دار نقاش أكد فيه البيزنطيون تفوق أفلاطون على أرسطو • فبذل « جيميستوس بليثو » Gemistus Pletho ، وهو أفلاطونى يونانى متحمس مرتاب فى المعتقدات السابقة ، بذل جهــدا كبيرا فى تشجيع النزعة الأفلاطونية فى ايطاليا، وكذلك فعل « بساريون » وهو يونانى أصبح كاردينــالا • وكــان « كوزيمو » و « لورنزو داى ميديتشى » كلاهما مدمنين لأفلاطون • وقد أنشأ « كوزيمو » أكاديمية فلورنسا التى خصت دراسة أفلاطون بمعظم اهتمامها • وقد مات « كوزيمو » وهو يستمع الى احدى

محاورات أفلاطون • ومع ذلك فقد كان أنصار النزعة الانسانية فى ذلك الزمن منشغلين باكتساب المعرفة عن القديم الى الحد الذى لم يكن يسعهم معه انتاج أى شيء أصيل فى الفلسفة •

ولم تكن حركة النهضة حركة شعبية ، كانت حركة عدد صغير من المدرسيين والفنانين، شجعهم نصراء الاتجاه الليبرالى، وبخاصة البابوات الميديتشيين والانسانيين • ولكن بالنسبة لهؤلاء النصراء لم يتحقق لهم الا قدر ضئيل جدا من النجاح • « فبترارك » و « بوكاشيو » من القرن الرابع عشر ينتميان عقليا الى عصر النهضة ، ولكن نظرا للظروف السياسية المختلفة لعصرهما ، فان نفوذهما المباشر كان أقل من نفوذ أتباع النزعة الانسانية فى القرن الخامس عشر •

ومن الصعب أن نحدد ببساطة موقف مدرسيى عصر النهضة من الكنيسة فقد كان البعض معروفا صراحة بأنهم أحرار المفكرين ، ومع ذلك فقد كانوا يتلقون عادة البركة الأخيرة ، وبذلك يسالمون الكنيسة حين يشعرون بأن ساعة الموت قد أزفت • وقد هال معظمهم ما كان عليه البابوات المعاصرون من شر ، ولكنهم كانوا رغم هذا يسرون للتوظف عندهم • كتب « جويكشيجارديني » Guiccigardini المؤرخ سنة ١٥٢٩ :

« لم يكن هنالك انسان أشد اشمئزازا منى من طموح القسس، وشحهم ، وخلاعتهم ، ليس فقط لأن كلا من هذه الرذائل مكروه لدى، ولكن لأن كلا منها وجميعها غير لائق الى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالا لهم صلات خاصة بالله ، وأيضا لأنها رذائل تعارض الواحدة منها الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معا فقط فى طبائع فريدة للغاية • وأيا ما كان فان وظيفتى فى بلاط بابوات عديدين اضطرتنى أن أروم لهم المجد من أجل مصلحتى الخاصة • ولكن لو لم

يكن ذلك كذلك ، لكنت أحببت « مارتن لوثر كنج » حبى لنفسى ، لا لكى أتحرر من القوانين التى تفرضها المسيحية ، كما هى مفهومة ومفسرة بوجه عام ، علينا ، بل لكى أرى هذا الحشـــد من الأنذال يعادون الى مكانهم المناسب لهم ، بحيث يكون فى الوسع اجبارهم اما أن يعيشوا بدون رذائل أوبدون سلطان » (١) •

هذه صراحة تبعث البهجة فى النفس ، وهى تظهر بوضوح لم أن أنصار النزعة الانسانية لم يكن فى وسعهم أن يتولوا اصلاحا • وفوق ذلك ، فمعظمهم لم ير أى مـــكان وســـط بين الارثوذكســية والفكر الحر ، فموقف كموقف « لوثر » كان مستحيلا فى نظرهم ، اذ لم يعد لديهم شعور العصور الوسطى تجاه دقائق اللاهوت • يقول « ماسوشـــــيو » Masuccio ، ـ بعد وصف الأعمال الشريرة التى قام بها الرهبان والراهبات ـ : « كان أفضل عقاب لهم أن يلغى الله مطهرهم ، ولن يسعهم حينئذ أن يتقبلوا الصدقات ، وسيضطرون الى العودة الى مجاريفهم » (٢) • ولكن لم يعن له ، كما عن « للوثر » أن ينكر المطهر بينما يحتفظ بمعظم الايمان الكاثوليكى •

وقد كانت ثروة روما تعتمد فقط ، فى جانب صغير ، على عائدات ممتلكات البابا ، وفى الجانب الرئيسى كانت جزية تجمع من العالم الكاثوليكى بأسره ، بواسطة نظام لاهوتى كان يؤمن بأن البابوات يحملون مفاتيح الجنة • وأى ايطالى يجادل بشدة هذا النظام يعرض ايطاليا للفقر ، ويعرض روما لفقدان مكانتها فى العالم الغربى • ومن ثم فالحركة المضادة للأرثوذكسية فى ايطاليا فى عصر النهضة ، كانت حركة عقلية خالصة ، ولم تكن تفضى للانشقاق عن الكنيسة ، أو الى

---

(١) مأخوذة عن « بورخاردت » • عصر النهضة فى ايطاليا • الباب الســـادس ؛ الفصل الثانى
Burckhardt : Renaissance in Italy, Part VI, Chap. II.

(٢) نفس المصدر السابق •

أية محاولة لخلق حركة شعبية بعيدة عن الكنيسة • والاستثناء الوحيد، وهو استثناء جزئي جدا ، كان « سافونارولا » ، وكان ينتمي عقليا الى العصور الوسطى •

ومعظم أنصار النزعة الانسانية كانوا يحتفظون بمثل هذه المعتقدات الخرافية التي كانت تجد سندا في القديم • فالسحر والعرافة قد تكونان عملا شريرا ، ولكن لم يظن كونهما مستحيلين • فالبابا « انوسنت الثامن » أصدر سنة ١٤٨٤ بيانا بابويا ضد العرافة ، أفضى الى اضطهاد مروع للعرافات في ألمانيا وفي كل مكان آخر • وكان التنجيم مبجلا وبخاصة من أحرار المفكرين ، واكتسب رواجا لم يكتسبه منذ الأزمنة القديمة • ولم يكن أول أثر للتحرر من الكنيسة جعل الناس يفكرون تفكيرا متعقلا ، ولكن فتح أذهانهم لكل لون من ألوان اللغو القديم •

ومن الناحية الأخلاقية كان أول أثر للتحرر أثرا مفجعا أيضا • فلم يعد ثمة احترام للقواعد الأخلاقية القديمة ، ومعظم حكام الولايات اكتسبوا مركزهم بالغدر ، واحتفظوا به بالقسوة الوحشية • وحين كان الكرادلة يدعون على الغذاء بمناسبة تتويج أحد البابوات ، كانوا يحضرون معهم نبيذهم الخاص وسقاتهم خوفا من السم (١) • وباستثناء « سافونارولا » لم يكد أحد من الايطاليين في ذلك العهد يخاطر بشيء من أجل موضوع عام • كانت شرور الفساد البابوي ظاهرة ، بيد أن شيئا لم يفعل بصددها • وكانت الرغبة في الوحدة الايطالية واضحة، ولكن الحكام كانوا عاجزين عن الاتحاد • وكان خطر السيطرة الأجنبية وشيكا ، بيد أن كل حاكم ايطالي كان مستعدا للياذ بمساعدة أية سلطة أجنبية حتى الأتراك ، في النزاع بين حاكم ايطالي وحاكم آخر • وليس في وسعي أن أفكر في جريمة من الجرائم ، دون أن يكون

---

(١) نفس المصدر ، الباب السادس ، الفصل الأول

Burckhardt : op. cit., p. IV, Chap. I.

رجال عصر النهضة مذنبين بهـا فى معظم الأحوال ، باستثناء تدمير المخطوطات القديمة •

وخارج نطاق الأخلاق ، كان لعصر النهضة مآثره • فلقد ظل هذا العصر مشهورا بفنون العمارة والرسم والشـعر • وأنجب هذا العصر رجالا عظاما جـدا ، مثل « ليوناردو » و « مايكل أنجلو » و « ماكيافللى » • فقد حرر الرجال المتعلمين من ضيق أفق ثقـافة العصور الوسطى ، وبينما كان لا زال عبدا لتوقير القديم ، فانه كون باحثين مدركين أن ثمة تعددا فى الآراء فى مراجع موثوق بهـا حول كل موضوع تقريبا • فباحياء معرفة العالم اليونانى ، خلق هذا العصر جوا عقليا كان من الممكن فيه من جديد منافسة الانجازات الهللينية ، وكان فى وسع العبقرية الفردية فيه أن تزدهر ، فى ظل حرية لم تعرف منذ عهد الاسكندر • ورعت الظروف السياسية لعصر النهضة النمو الفردى ، ولكنها كانت ظروفا غير مستقرة ، وقد كان عدم الاستقرار والنزعة الفردية مرتبطتين أوثق ارتباط كما كان شأنهما فى اليونان القديمة • ان نظاما اجتماعيا مستقرا هو أمر ضرورى ، بيد أن كل نظام مستقر ابتكر حتى اليوم عوق الموهبة الفنية أو العقلية الفذة • فكم علينا أن نحتمل من القتل ومن الفوضى من أجل انجازات عظيمة كتلك التى حققها عصر النهضة ؟ فى الماضى قدر كبير ، وفى زماننا قدر أقل منه بكثير • وحتى اليوم لم يعثر على حل لهذه المشكلة ، مع أن ازدياد التنظيم الاجتماعى يجعلها باستمرار أكثر أهمية •

ماكيافيللى

ومع أن عصر النهضة لم ينجب أى فيلسوف هام صاحب نظرية، فانه قد قدم لنا رجلا ذا مقام عال فى الفلسفة السياسية، أعنى به « نيكولو ماكيافللى » Niccolo Machiavelli . وقد جرت العادة أن يصدم المرء منه، وكان هو على اليقين يصدم أحيانا . ولكن رجالا آخرين كثيرين قد يصدمون بالمثل لو تحرروا مثله من الخديعة . وفلسفته السياسية علمية وتجريبية، مؤسسة على خبرته الخاصة بالشئون العامة، ومعنية بتقديم الوسائل على الغايات المحدود، بغض النظر عن التساؤل عن ضرورة النظر فى كون الغايات حسنة أم سيئة. وعندما يسمح لنفسه، أحيانا ، أن يشير الى الغايات التى يرومها فانها تكون بحيث نستطيع

جميعنا أن نطريها • وكثير من القدح المألوف اللاحق باسمه يرجع الى استنكار المنافقين الذين يكرهون الاقرار الصريح بفعل الشر • ويبقى ، والحق يقال ، الكثير مما يقتضى دون ما رياء ، النقد ، ولكنه فى هذا هو تعبير عن عصره • فمثل هذه الأمانة العقلية بصدد الخداع السياسى ، يصعب أن تكون ممكنة فى أى زمن آخر أو فى أى بلد آخر ، وربما استثنينا من ذلك اليونان بين الرجال الذين كانوا يدينون بتعليمهم النظرى الى السفسطائيين وبتدريبهم العملى الى الحروب التى جرت بين الدويلات ، التى كانت فى اليونان القديمة كما فى ايطاليا فى عصر النهضة ، المرافق السياسى للعبقرية الفردية •

كان « ماكيافللى » (١٤٦٧ — ١٥٢٧) فلورنسيا ، لأب محام لا هو بالغنى ولا هو بالفقير • وحين كان فى العشرينيات من عمره ، سيطر « سافونارولا » على فلورنسا ، وكان لنهايته البائسة تأثير عظيم واضح على « ماكيافللى » لأنه يلاحظ أن « جميع الرسل المسلحين قد انتصروا وغير المسلحين هزموا » ، وعمد الى تقديم « سافونارولا » مثلا للفئة الأخيرة • وفى الجانب الآخر ذكر موسى Moses, وسيروس Cyrus. ، و ثيزيوس Theseos, وروميلوس Romulus • وعدم ذكر المسيح موقف نموذجى من المواقف النموذجية لعصر النهضة •

وبعد اعدام « سافونارولا » مباشرة ، حصل « ماكيافللى » على وظيفة صغيرة فى الحكومة الفلورنسية (١٤٩٨) • وظل فى خدمتها ، ومن وقت لآخر فى بعثات دبلوماسية هامة ، حتى عودة الميديتشيين سنة ١٥١٢ ، ثم اعتقل ، فقد كان دائما معارضا لهم ، وأطلق سراحه ، وسمح له أن يحيا حياة التقاعد فى الريف قرب « فلورنسا » • وأصبح كاتبا حيث لم يكن لديه عمل آخر يشغله • وأشهر مؤلف له هو « الأمير » ، وقد كتبه سنة ١٥١٣ ، وأهداه الى « لورنزو الرائع » حيث كان

يأمل (بلا جدوى كما ثبت) أن يكسب رضى الميدتشيين • وربما كانت نبرة هذا الكتاب راجعة من جانب الى هذا الغرض العملى ، فمؤلفه الأطول « المقالات » ، الذى كان يكتبه فى نفس الوقت يتميز بطابع أكثر جمهورية وتحررا • وهو يقول فى مستهل « الأمير » انه لن يتحدث عن الجمهوريات فى هذا الكتاب ، ما دام قد تناولها فى مكان آخر • فأولئك الذين لم يقرءوا « المقالات » أيضا ، من الأرجح أن يكونوا وجهة نظر من طرف واحد عن نظريته •

واذ فشل «ماكافيللى» فى استرضاء الميديتشيين ، فقد اضطر الى مواصلة الكتابة • وقد عاش فى تقاعد حتى سنة وفاته ، التى كانت سنة نهب قوات « شارل الخامس » لروما • ويمكن اعتبار هذه السنة أيضا السنة التى أفل فيها نجم عصر النهضة •

وقد عنى كتاب « الأمير » بأن يكتشف ، من التاريخ ومن الأحداث المعاصرة ، كيف تنال الامارات وكيف يحتفظ بها ، وكيف تفقد • فايطاليا فى القرن الخامس عشر تزود بعديد من الأمثلة كبيرة وصغيرة معا • فحكام قليلون كانوا شرعيين ، وحتى البابوات كانوا فى الكثير من الحالات يضمنون الانتخاب بوسائل فاسدة • ولم تكن القواعد التى تحقق النجاح مماثلة تماما لما صارت اليه ، حين غدت الأمور أكثر استقرارا ، اذ لم يكن أحد تصدمه صنوف الشراسة والغدر التى تسقط الانسان عن مكانته فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • وربما يستطيع عصرنا أن يقدر « ماكيافللى » من جديد تقديرا أفضل، ذلك لأن بعض الأعمال الناجحة الفذة فى زماننا تحققت بطرائق مماثلة فى دناءتها لأية طريقة من الطرائق التى استخدمت فى عصر النهضة فى ايطاليا • فسيحيى « ماكيافللى » كذواقة فنان فى صناعة الدولة، خطب رايخستاج هتلر النارية وتصفيته للحزب سنة ١٩٣٤ ، ونكثه للوعد بعد « ميونيخ » •

ويحظى « قيصر بورجيا » ابن الاسكندر السادس ، بثناء غال . كانت مشكلته مشكلة صعبة : أولا ، بموت أخيه ، فأصبح المنتفع الوحيد بطموح أبيه الخاص بسلالته الحاكمة . وثانيا ، باستيلائه بقوة السلاح باسم البابا، على أرض ستنتمي اليه بعد موت الاسكندر لا الى دويلات البابا . وثالثا ، بتلاعبه بكلية الكرادلة حتى يغدو البابا التالى صديقه . وقد سعى الى هذه الغاية الصعبة ببراعة عظيمة ، ومن خبرته، كما يقول «ماكيافللى» سيستخلص أمير جديد التعاليم . لقد فشل « قيصر » هذا حق ، ولكنه فشل فقط « لسوء حظ فريد » . فقد حدث ، أنه حين مات أبوه ، كان هو أيضا مريضا مرضا خطيرا ، والى أن شفى ، كان أعداؤه قد نظموا قواهم ، وانتخب ألدهم بابا . وفى يوم انتخابه ذكر « قيصر » لماكيافللى أنه أعد لكل شيء عدته ، « ما عدا أنه لم يخطر له ألبتة ، أنه يوم وفاة أبيه سيكون هو نفسه فى طريقه الى الموت » .

و « ماكيافللى » الذى كان على دراية وثيقة بنذالاته ، يلخص الأمر على ما يلى : « وباستعراضى على هذا النحو جميع أعمال الدوق « قيصر » ، أجد لا شيء يلام عليه ، على العكس ، أشعر بالتزامى ، كما فعلت : باتخاذه مثلا ينبغى أن يحتذيه كل من يصعد الى السلطة بالحظ أو بسواعد الآخرين » .

وثمة فصل مثير للشغف عن « الامارات الكنسية » ، التى يبدو بالنظر الى ماقيل فى «المقالات» أنه يخفى جانبا من فكر «ماكيافللى». وكان السبب فى الاخفاء هو، بدون شك ، أن «الأمير» أعدت لارضاء الميديتشى ، وحين كتبت ، كان أحد الميديتشى قد أصبح بابا (ليو العاشر) . ويقول « ماكيافللى » بصدد الامارات فى «الأمير» ، ان الصعوبة الوحيدة هى الاستيلاء عليها ، ذلك لأنه متى تم الاستيلاء عليها ، دافعت عنها التقاليد الدينية القديمة ، بصرف النظر عن سلوك

أمرائها الذين فى السلطة . ولا يحتاج أمراؤها الى الجيوش (هكذا يقول) ، لأنهم « تدعمهم أسباب أعلى لا يستطيع الذهن البشرى أن يدركها » . « فالله يمجدهم ويصونهم » و « لا يناقشهم الا وقح أحمق » . ويمضى « ماكيافللى » فى القول ، انه ، أيا ما كان ، فمن المباح البحث عن أية وسائل توسل بها الاسكندر السادس لزيادة سلطة البابا الزمانية زيادة فائقة .

ومناقشة سلطات البابا فى «المقالات» أطول وأكثر صدقا . فهنا يبدأ بترتيب الرجال البارزين فى سلم أخلاقى . فأفضلهم ، على حد قوله ، هم مؤسسو الأديان ، يتلوهم مؤسسو الممالك أو الجمهوريات، ثم رجال الآداب . فهؤلاء أخيار ، ولكن هادمو الأديان ، ومخربو الجمهوريات أو الممالك ، وأعداء الفضيلة أو الآداب ، أشرار . وأولئك الذين يقيمون الحكومات الاستبدادية مؤذون ، بما فيهم « يوليوس قيصر » ، ومن جهة أخرى كان « بروتس » طيبا . (والتباين بين هذه النظرة ونظرة « دانتى » تظهر أثر الأدب الكلاسيكى) . وهو يأخذ بأنه ينبغى أن يكون للدين مكان بارز فى الدولة ، لا على أساس صحته، بل من حيث كونه دعامة اجتماعية : ولقد كان الرومان على صواب فى ادعائهم الاعتقاد فى العرافات ، وفى انزالهم العقاب بأولئك الذين يستخفون بها . ويتمثل نقده للكنيسة فى أيامه فى نقطتين : أنها بمسلكها الراذل قوضت العقيدة الدينية ، وأن السلطة الزمانية للبابوات مع السياسة التى تصدر عنها ، تمنع توحيد ايطاليا . وقد عبر عن هذا النقد بقوة عظيمة : « كلما كان الناس أقرب الى كنيسة روما ، وهى رأس ديننا ، كانوا أقل تدينا .. فدمارها وعقابها وشيك .. نحن الايطاليين ندين لكنيسة روما وكهنتها بكوننا أصبحنا لادينيين وأشرارا ولكننا ما برحنا ندين لها بدين أعظم ، بدين سيسبب دمارنا ، أعنى

به أن الكنيسة أبقت على بلادنا ولا زالت تبقى عليها منقسمة . » (١)

وبالنظر الى مثل هذه الفقرات ، يجب أن نفترض أن اعجـاب « ماكيافللى » بقيصر بورجيا كان لبراعته فقط ، لا لأغراضـه . فالاعجاب بالبراعة ، والأعمال التى تفضى الى الشهرة ، كان عظيما جدا زمن النهضة . وهذا النوع من الشعور وجد ، بالطبع ، دائما ، فكثيرون من أعداء «نابليون» كانوا يتحمسون فى الاعجـاب به كاستراتيجى حربى . ولكن فى ايطاليا على أيام « ماكيافللى » كان الاعجاب بالمهارة الذى يكاد يكون اعجابا فنيا ، أعظم بكثير مما كان فى القرون السابقة أو اللاحقة . وقد تكون غلطة منا أن نحاول التوفيق بينه وبين الأهداف السياسية الأوسع التى اعتبرها « ماكيافللى » هامة . فالأمران ، حب البراعة ، والرغبة الوطنية فى وحدة ايطاليا ، وجدا جنبا الى جنب فى ذهنه ، ولم يأتلفا معا على أية درجة من درجات الائتلاف . وعلى ذلك كان فى وسعه أن يثنى على « قيصر بورجيا » لحذقه ، ويلومه لابقـائه ايطاليا ممزقة . وينبغى لنا أن نفترض ، أن الشخصية الكاملة فى رأيه هى رجل فى مثل حذق « قيصر بورجيا » واهداره للمبادىء الأخلاقية، من حيث الوسائل ، ولكنه يهدف الى غاية مختلفة . ويختتم «الأمير » بنداء بليغ للميديتشى لتحرير ايطاليا من « البرابرة » (يقصد الفرنسيين والأسبان) ، الذين « تفوح رائحة كريهة » من سيطرتهم . وهـو لا يتوقع أن ينهض أحد بمثل هذا العمل عن بواعث خالية من الأنانية، بل عن حب للسلطة ، ومزيد من الشهرة .

ورسالة « الأمير » صريحة غاية الصراحة فى انكارها للأخلاق المعترف بصحتها فيما يختص بسلوك الحكام . فالحاكم يهلك اذا كان خيرا دائما، فيجب أن يكون ماكرا مكر الذئب ، ضاريا ضراوة الأسد. وثمة فصل (الفصل الثامن عشر) بعنوان « كيف يجب للأمراء أن

---

(١) ظل هذا صحيحا حتى سنة ١٨٧٠ .

يحافظوا على العهد » نعلم منه أنهم ينبغي أن يحافظوا على العهد حين يعود عليهم ذلك بالفائدة ، ليس الا . فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادرا .

« بيد أنه من الضروري أن يكون قادرا على أن يجيد اخفاء هذه الشخصية ، وأن يكون دعيا كبيرا ومرائيا عظيما ، والناس يصلون في البساطة وفي الاستعداد للرضوخ للضراوات الحاضرة الى الحد الذي يجعل ذلك الذي يخدع يجــد دائما أولئك الذين يتركون أنفسهم يخدعون . وسأنوه فقط بمثل حديث واحد . فالاسكندر السادس لم يفعل شيئا الا أن يخدع الناس ، ولم يخطر له أن يفعل شيئا آخر ، ووجد الفرصة لذلك . ولم يكن من هو أقدر منه على اعطاء التأكيدات ، وتأييد الأشياء بأغلظ الايمانات ، ولم يكن أحد يرعى ذلك أقل منه، ومع ذلك فقد نجح في خداعاته ، اذ كان يعرف معرفة طيبة هذا الجانب من الأمور . ومن ثم فليس يلزم لأمير أن تكون له كل الصفات المشار اليها آنفا (الفضائل المتعارف عليها) ، ولكن من اللازم جدا له أن يتظاهر بأنه يتصف بهـــا » .

ويستطرد قائلا ان الأمير ينبغي أن يبـــدو ، فوق كل شيء ، متدينا .

ونبرة « المقالات » ، وهي اسميا تعليق على «ليفي» Livy ، نبرة مختلفة جد الاختلاف . فهناك فصول بتمامها تبدو وكأنما كتبها بأسرها « مونتسكيو » ، ومعظم الكتاب يمكن أن يقرأه ليبرالي من القرن الثامن عشر وهو راض عنه . فنظرية الرقابة والتوازنات تبسط فيه بسطا صريحا . فينبغي للأمراء والنبلاء والشعب أن يكون لــكل منها دوره في الدستور ، « ثم تراجع هــذه الســلطات الثلاث كل منها عمل الأخرى بالتبادل » . وقد كان دستور اسـبرطة ، كمـا أقامه « ليكورجوس » Lycurgus أفضــل دســتور ، لأنه اشــتمل

على أكمل توازن ، ودستور « سولون » كان غاية في الديمقراطية ؛ ومن ثم أفضى الى استبداد « بايزيزتراتوس » Peisistratus • وكان الدستور الروماني الجمهوري حسنا ، بفضل الصراع بين مجلس الشيوخ والشعب •

وتستخدم كلمة « حرية » في كل مكان من حيث كونها دالة على شيء ثمين ، ومع ذلك فان ما تدل عليه ليس واضحا جدا • ويجيء هذا بالطبع من العصور القديمة ، ويمضي هكذا الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • لقد احتفظت « توسكانيا » بحرياتها ، لأنها لم تكن تحتوي على حصون ولا على سادة • (« سادة Gentlemen » هي بالطبع ترجمة سيئة ولكنها ممتعة) • ويبدو أنه من المسلم به أن الحرية السياسية تتطلب نوعا معينا من الفضيلة الشخصية في المواطنين • وقد قيل لنا انه في ألمانيا وحدها كانت الاستقامة والدين ما برحا شائعين ؛ ومع ذلك «فليفي» ومعظم الكتاب الآخرين يأخذون بالعكس • ولم يكن بدون سبب وجيه القول : « صوت الشعب من صوت الله » •

ومن الممتع أن نلاحظ كيف أن الفكر السياسي عند اليونان والرومان ، في أيامهم الجمهورية اكتسب في القرن الخامس عشر فعالية لم تكن له في اليونان منذ الاسكندر أو في روما منذ «أوغسطس» • فالأفلاطونيون الجدد ، والعرب ، ورجال المدارس شغفوا بحماس بميتافيزيقا «أفلاطون» و «أرسطو» ولكنهم لم يهتموا بالمرة بكتاباتهم السياسية، لأن الأنساق السياسية لعصر دول المدينة، قد اختفت تماما• فنمو دول المدينة في ايطاليا زامن احياء التعاليم ، وجعل من الممكن لأصحاب النزعة الانسانية أن يستفيدوا من النظريات السياسية لليونان والرومان الجمهوريين • وجاء حب « الحرية » ونظرية الرقابة والتوازن ، الى عصر النهضة من العصر القديم ، ومن عصر النهضة على نحو أوسع الى الأزمنة الحديثة • هذا الجانب من « ماكيافللي »

يماثل فى الأهمية على الأقل ، النظريات « اللاأخلاقية » فى « الأمير » وهى الاشــهر •

وينبغى التنبيه الى أن « ماكيافللى » لم يرس ألبتة أية حجـــة سياسية على أسس مسيحية أو انجيلية • وكان لدى كتاب العصـــور الوسطى تصور للسلطة الشرعية ، مفاده أنها سلطة البابا والامبراطور ، أو مستمدة منهما • وكتاب الشمال ، حتى المتأخرون جدا منهم مثـــل «لوك» ، يتجادلون حول ما حدث فى « حديقة عدن » Garden of Eden ويظنون أن فى وسعهم من ثم أن يستمدوا الأدلة على أن أنواعـــا معينة من السلطة «شرعية» ، وليس عند «ماكيافللى» مثـــل هـــذا التصور • فالسلطة لأولئك الذين لديهم البراعة للاســـتيلاء عليها بالتنافس الحر • وتفضيله للحكومة الشعبية ليس مستمدا من أية فكرة عن « الحقوق » وانما من ملاحظة أن الحكومات الشعبية أقل قسوة واهدارا للمبادىء الأخلاقية ، وتقلبا ، من الحكومات المستبدة •

فلنحاول أن نقيم تأليفا (وهذا ما لم يفعله «مكيافللى» نفسه) بين الجزء « الأخلاقى » والجزء « اللاأخلاقى » لنظريته • وفيما يلى لا أعبر عن آرائى الخاصة ، بل عن آراء هى ، صراحة أو ضمنا ، آراؤه •

ثمة فضائل سياسية معينة ، ثلاث منها هامة بوجه خاص: الاستقلال القومى ، الأمن ، ودستور مرتب أحسن ترتيب • فأفضل دستور هـــو الدستور الذى يوزع الحقوق المشروعة بين الأمير ، والنبلاء ، والشعب بما يتناسب مع سلطتهم الحقيقية ، اذ فى ظل دستور كهذا تصعب الثورات الناجحة ، ومن ثم يكون الاستقرار ممكنا ، ولكن لاعتبارات متصلة بالاستقرار ، قد يكون من الحكمة اعطاء الشعب سلطة أكبر • وذلك بقدر ما تنظر الى الغايات •

ولكن فى السياسة ، هنالك أيضا مسألة الوسائل • فلا جدوى من السعى الى هدف سياسى بطرائق مقضى عليها بالفشل ، فاذا اعتقدنا

بأن الغاية خيرة ، فيجب أن نختار الوسائل الملائمة لتحقيقها • ومسألة الوسائل يمكن تناولها بطريقة علمية خالصة بغض النظر عن حسن الغايات أو سوئها • « فالنجاح » يعنى تحقيق غرضك ، أيا كان ذلك الغرض • فاذا كان ثمة علم للنجاح ، فيمكن أن يدرس فى نجاحات الأشرار كما يدرس فى نجاحات الأخيار على حد سواء ، بل يمكن أن يدرس على نحو أفضل فى الحالة الأولى، ما دامت أمثلة الآثمين الناجحين أكثر عددا من أمثلة القديسين الناجحين • ولكن العلم ، متى أقيم ، كان مفيدا للقديس كما هو مفيد للآثم • ذلك لأن القديس ، اذا تعلق بالسياسة ، فيجب أن يروم تحقيق النجاح ، تماما كما يفعل الآثم •

والمسألة فى النهاية هى مسألة سلطة • فلتحقيق غاية سياسية ، فمن الضرورى أن تكون هنالك سلطة من هذا النوع أو ذاك • هذه الحقيقة الواضحة تخفيها شعارات من قبيل : « سينتصر الحق » ، « نصر الشر قصير العمر» • فاذا انتصر الجانب الذى تظنه حقا ، فما هذا الا لأن له سلطة أعلى • صحيح أن السلطة تعتمد فى معظم الأحيان على الرأى وعلى الدعاية ، وصحيح أيضا ، أنك بفضل الدعاية تبدو أكثر فضيلة من خصمك ، وأن احدى الطرائق التى تبدو بها فاضلا أن تكون فاضلا • ولهذا السبب ، فقد يحدث أحيانا أن يذهب النصر الى الجانب الذى لديه أكبر قدر مما يعتبره الجمهور العام فضيلة • فيجب علينا أن نسلم لماكيافللى بأن هذا كان عنصرا هاما فى نمو سلطة الكنيسة أثناء القرون الحادى عشر ، والثانى عشر والثالث عشر ، كما كان كذلك فى نجاح حركة الاصلاح فى القرن السادس عشر • ولكن ثمة تقييدات هامة • فأولا، فى وسع أولئك الذين يستولون على السلطة أن يجعلوا، بتحكمهم فى الدعاية ، حزبهم يظهر بمظهر الفضيلة ، فمثلا لم يكن فى مقدور أحد أن يذكر آثام ألاسكندر السادس ، فى مدرسة عامة بنيويورك أو بوسطن • وثانيا ، هناك فترات فوضى نجح فى أثنائها فى الكثير من الأحيان خداع واضح ، وكانت فترة « ماكيافللى» واحدة

منها • ففي مثل تلك الأزمنة كان ثمة ميل يمضي بالناس سريعا نحو الايمان بأن السلوك البشرى تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها : وجعلتهم هذه النزعة يغفرون أى شيء طالما أنه يجزى • وحتى فى مثل تلك الأزمنة ، كما يقول ماكيافللى نفسه ، من المرغوب فيه تقديم مظهر للفضيلة أمام الجمهور الجاهل •

ويمكن أن نخطو بهذه المسألة خطوة أبعد • فقد كان «ماكيافللى» من الرأى القائل بأنه يكاد يكون يقينا أن الناس المتمدينين أنانيون يهدرون المبادىء الأخلاقية • فاذا رغب انسان فى أيامنا هذه أن يقيم جمهورية ، كما يقول ، فسيجد الأمر أيسر مع سكان الجبال منه مع رجال مدينة واسعة ، ما دام هؤلاء قد لحقهم الفساد من قبل (١) • فاذا كان الانسان أنانيا بهدر المبادىء الأخلاقية ، فان أحكم خط لسلوكه مرهون بالناس الذين عليه أن يتعامل معهم • لقد صدمت الكنيسة فى عصر النهضة كل شخص ، ولكنها فى شمال الألب فقط صدمت الناس بدرجة كانت كافية لتوليد حركة الاصلاح • ففى الزمن الذى بدأ عنده « لوثر » ثورته ، كان دخل البابوية أعظم مما لو كان « الاسكندر السادس » و « يوليوس الثانى » أكثر فضيلة ، فلو صح هذا ، فانما كان الأمر كذلك بسبب نزعة ايطاليا فى عصر النهضة ، القائلة بأن سلوك الانسان تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها • ويترتب على ذلك أن الساسة سيسلكون سلوكا أحسن حين يعتمدون على شعب فاضل من سلوكهم حين يعتمدون على شعب لا يبالى بالاعتبارات الأخلاقية ، وسيسلكون أيضا سلوكا أحسن فى مجتمع ، يمكن أن تعرف فيه جرائمهم ، ان كان ثمة جرائم ، على نطاق واسع ، من سلوكهم فى مجتمع تكون فيه رقابة دقيقة تقع تحت ضبطهم • ومقدار معين

---

(١) من الغريب أن نجد هذا السبق على « روسو » • وقد يكون من المسلى ، وان لم يكن أمرا باطلا تماما ؛ أن تفسر « ماكيافللى » على أنه رومانسى خاب ظنه •

من العمل يمكن بالطبع أن يتحقق دائما بالنفاق ، ولكن يمكن تخفيض هذا المقدار تخفيضا كبيرا بفضل مؤسسات مناسبة .

ان تفكير « ماكيافللى » السياسى ، مثله مثل التفكير السياسى عند معظم القدامى ، هو تفكير ضحل الى حد ما فى نقطة واحدة . فقد شغل بكبار واضعى القانون ، مثل « ليكورجوس » ، و « سولون »، الذين يظن أنهم يخلقون مجتمعا بأسره فى نموذج واحد ، مع اعتبار ضئيل لما جرى من قبل . وتصور المجتمع كنمو عضوى ، الذى يمكن لرجال الدولة وحدهم أن يصطنعوه الى حد محدود ، تصور حديث فى صميمه ، وقد قوته نظرية التطور بدرجة عظيمة . هذا التصور لا نجده عند « ماكيافللى » بأكثر مما نجده عند « أفلاطون » .

وينبغى مع هذا ، الأخذ بأن النظرة التطورية للمجتمع ، وان كانت صحيحة فى الماضى ، لم تعد قابلة للتطبيق ، بل يجب ، فى الحاضر والمستقبل ، الاستعاضة عنها بنظرة أكثر منها ميكانيكية بكثير . ففى روسيا وألمانيا خلقت مجتمعات جديدة ، الى حد كبير ، بنفس الطريقة التى ظن أن « ليكورجوس » الأسطورى قد خلق بها نظام الحكم الاسبرطى . فالمشرع القديم كان أسطورة سمحاء ، والمشرع الحديث واقع مروع . لقد أصبح العالم أكثر شبها من عالم «ماكيافللى» مما كان عليه ، والانسان الحديث الذى يأمل رفض فلسفته ، يجب أن يفكر بعمق أكبر مما كان يبدو ضروريا فى القرن التاسع عشر .

"أرازموس"، "مور"

بدأ عصر النهضة فى الأقطار الشمالية متأخرا عنه فى ايطاليا ، ولم يلبث أن وقع فى شباك حركة الاصلاح . ولكن كان ثمة فترة قصيرة ، فى مستهل القرن السادس عشر ، انتشرت أثناءها التعاليم الجديدة فى فرنسا وانجلترا وألمانيا ، انتشارا قويا ، دون أن تتورط فى النزاع اللاهوتى . وكان عصر النهضة الشمالى هذا مختلفا غاية الاختلاف وفى طرق كثيرة عن عصر النهضة فى ايطاليا . فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا ، بل اقترن ، على العكس ، بالتقوى والفضيلة العامة . كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الانجيل . والحصول على نص أدق من نص الترجمة اللاتينية للكتاب

المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية Vulgate • وكان أقل تألقا وأكثر رسوخا من سلفه الايطالى ، وأقل اهتماما بالدور الشخصى فى التعاليم ، وأشد تلهفا على نشر التعاليم على أوسع نطاق ممكن •

وثمة رجلان يتخذان نموذجين لعصر النهضة فى الشمال • وكانا صديقين حميمين ، وبينهما كثير من الخصال المشتركة • فقد كانا معا مثقفين ، وان كان «مور» أقل ثقافة من «ارازموس» وكلاهما يحتقر الفلسفة المدرسية ، وكلاهما يستهدف اصلاحا كنسيا من داخل الكنيسة ذاتها ، ولكنهما تأسفا بشدة للانشقاق البروتستانتى حين جاء • وكانا كليهما كاتبين ، ظريفين فكهين ، على درجة عالية من البراعة • وقبل ثورة « لوثر » كانا امامين من أئمة الفكر • ولكن بعد الثورة كان العالم من العنف على الجانبين ، بحيث يطيقه رجال من طرازهما • فقاسى «مور» من عذاب عظيم ، وخر «ارازموس» عاجزا •

ولم يكن «ارازموس» ولا «مور» فيلسوفين بالمعنى الدقيق للكلمة • والسبب الذى دعانى الى الحديث عنهما هو أنهما يمثلان مزاج عصر سابق للثورة ، حيث ثمة حاجة منتشرة لاصلاح معتدل ، وحيث رجال جبناء لم يحركهم بعد الى العمل ، الرعب من المتطرفين• وهما يمثلان أيضا النفور من كل ما هو نظامى فى اللاهوت أو فى الفلسفة، وقد كان هذا هو الطابع المميز لحركة رد الفعل ضد المدرسية•

ولد «ارازموس» Erasmus (١٤٦٦ - ١٥٣٦) فى روتردام (١)• وكان ابنا غير شرعى وقد ابتكر رواية كاذبة ذات طابع بطولى عن ملابسات مولده • والحقيقة أن والده كان قسا ، رجلا على قدر من التعليم ، مع معرفة باليونانية • وتوفى والده قبل أن يشب عن الطوق، وتسلقه أوصياؤه (لأنهم فيما يظهر قداختلسوا ماله) ليصبح راهبا فى دير

---

(١) فيما يختص بحياة « ارازموس » ، تابعت بصفة رئيسية الترجمة الرائعة التى كتبها « هويزينجا » Huizinga لحياته •

«ستاير» وهى خطوة ظل نادما عليها طيلة حياته • وكان أحد أوصيائه مدرسا . بيد أن معرفته باللاتينية كانت أقل مما كان يعرفه «ارازموس» من قبل وهو تلميذ ، ففى رد على رسالة باللاتينية تلقاها من الصبى كتب اليه : « اذا كان لابد أن تكتب مرة أخرى بهذا الأسلوب الممتاز، فأرجوك أن تضيف شرحا » •

وفى سنة ١٤٩٣ ، أصبح سكرتيرا لأسقف «كامبرى»، الذى كان حامل لواء الوبر الذهبى Chancellor of the Order of the Golden Fleece وقد أتاح له هذا الفرصة لمغادرة الدير والسفر، وان لم يكن لايطاليا، كما كان يروم • وكانت معرفته باللغة اليونانية معرفة خفيفة جدا ، ولكنه كان ضليعا فى اللغة اللاتينية بدرجة عالية ، وكان يعجب بوجه خاص بـ « لورنزو فاللا » ، بصدد كتابه عن أناقات اللغة اللاتينية • فقد اعتبر الأسلوب اللاتينى متناغما تماما مع العبادة الصادقة ، واستشهد بأوغسطين وجيروم ــ ناسيا ، فى الظاهر ، الحلم الذى شجب فيه الله تعالى هذا الأخير لقراءته « شيشرون » •

وقد أنفق فترة فى جامعة باريس ، ولكنه لم يجد شيئا هنالك ذا فائدة له • ولقد كان للجامعة أيامها العظيمة ، منذ بداية المدرسية حتى « جرسون » Gerson والحركة التوفيقية ، ولكن الآن صارت المساجلات القديمة مجدبة • فأتباع توماس Thomists وسكوت الذين كان يطلق عليهم معا القدامى ، كانوا يجادلون ضد الأكاميين Occamists ، الذين كانوا يدعون المتطرفين Terminists أو المحدثين • وأخيرا فى سنة ١٤٨٢ تصالح الفريقان وضم كل فريق جهوده الى الفريق الآخر ضد أنصار النزعة الانسانية، الذين كانت لهم الصدارة خارج دوائر الجامعة • وكان « ارازموس » يكره المدرسيين الذين كان يعتبرهم من طراز عتيق مسن • وقد ذكر فى خطاب أنه لما كان يبغى الحصول على درجة الدكتوراه ، فانه لم يحاول أن يقول شيئا جميلا

أو فكها . ولم يكن فى الواقع يحب أية فلسفة ، ولا حتى أفلاطون ولا أرسطو ، اللذين كان ينبغى ، رغم هذا ، الحديث عنهما باحترام لكونهما من القدامى .

وفى سنة ١٤٩٩ ، قام بزيارته الأولى لانجلترا ، حيث أحب طريقة تقبيل الفتيات . وفى انجلترا اتخذ له صديقين « كولت » Colet و « مور » ، اللذين شجعاه على النهوض بعمل جاد بدلا من التفاهات الأدبية . وكان « كولت » يحاضر عن الانجيل دون أن يعرف اليونانية، ولما كان « أرازموس » يشعر بأنه يرغب فى القيام بدراسة عن الانجيل، فقد كان تقديره أن معرفة باللغة اليونانية كانت أمرا جوهريا . وبعد مغادرته انجلترا فى بداية سنة ١٥٠٠ ، شرع فى تعلم اللغة اليونانية ، رغم أنه كان من الفقر بحيث لا يحتمل أجر مدرس ، ومع خريف سنة ١٥٠٢ كان حاذقا للغة ، وعندما ذهب الى ايطاليا سنة ١٥٠٦ ، وجد أن الايطاليين لم يكن لديهم شىء ليعلموه له . فصمم على أن ينشر القديس جيروم Saint Jerome ، وعلى أن يخرج العهد الجديد باليونانية ومعه ترجمة لاتينية جديدة ، وقد أنجز هذين العملين كليهما سنة ١٥١٦ . واكتشاف الأخطاء فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية جاء نتيجة استخدامه فى النزاع مع البروتستانت . وقد حاول أن يدرس العبرية ، ولكنه عدل عن ذلك .

والكتاب الوحيد لارازموس الذى لا يزال يقرأ هو « الثناء على الحماقة » The Praise of Folly . وقد خطرت فكرة هذا الكتاب له سنة ١٥٠٩ ، بينما كان يعبر جبال الألب فى طريقه من ايطاليا الى انجلترا . وقد كتبه بسرعة فى لندن فى منزل السير «توماس مور» ، الذى أهداه اليه بايحاء مازح الى مناسبة الموقف ما دامت « Moros تعنى « أحمق » . والكتاب يجرى الحديث على لسان الحماقة فى

شخصها ، فهى تتغنى بمدائحها باستمتاع كبير ، وتشيع فى النص مزيدا من الحياة رسوم « لهولباين » Holbein • ان الحماقة تشمل جميع جوانب الحياة الانسانية : جميع الطبقات والمهن • وعندها أن الجنس البشرى سينقرض اذ من يستطيع الزواج بدون حماقة ؟ وهى تنصح كترياق للحكمة : « اتخاذ زوجة ، مخلوق غير مؤذ سخيف ، ولكنه مع ذلك مفيد ومريح ، بحيث يمكن أن يلطف مزاج الرجال المكتئب ، ويحيل صلابتهم مرونة » • فمن يستطيع أن يكون سعيدا بدون تملق أو بدون حبه لذاته ؟ بيد أن سعادة كهذه هى حماقة • فأسعد الناس هم أقربهم الى البهائم ، وهم أولئك الذين يجردون أنفسهم من العقل • وأفضل سعادة هى تلك التى تنبنى على الوهم ، ما دامت تكلف أقل القليل : فمن الأيسر أن يتخيل المرء نفسه ملكا من أن ينصب نفسه ملكا فى الواقع • ويشرع « ارازموس » فى السخرية من الكبرياء القومى ومن الغرور المهنى : فيكاد جميع أساتذة الفنون والعلوم أن يكونوا مغرورين غرورا فاضحا ، وهم يستمدون سعادتهم من غرورهم •

وهناك فقرات يفسح الهجاء فيها الطريق للقدح ، وتنطق الحماقة بالآراء الجادة «لارازموس» ، وتنصب هذه على الانحرافات الكنسية• والعفو والغفران ، اللذين « يحسب بهما القس الوقت الذى تبقى فيه كل نفس فى المطهر » ، وتأليه القديسين ، وحتى العذراء ، « التى يظن المتعصبون لها تعصبا أعمى أن من حسن السلوك وضع الأم قبل الابن » ، ومساجلات اللاهوتيين حول الثالوث والتجسد ، وعقيدة استحالة خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ، والفرق المدرسية، والبابوات ، والكرادلة ، والأساقفة ــ كل هذا سخر منه « أرازموس» سخرية لاذعة• وكان عنيفا بوجه خاص فى الهجوم على رهبان الأديرة: فهم « حمقى معتوهون » ، ليس فيهم الا قدر ضئيل من الدين ، ولكنهم «يحبون أنفسهم حبا جما، وهم معجبون مولعون بسعادتهم الخاصة •» وهم يتصرفون وكأن الدين كله يتألف من شكليات دقيقة : « العدد

الدقيق للعقد التى تربط به صـــنادلهم ، والألوان المتميزة لأرديتهم الخاصة ، والقماش الذى تصنع منه ، ومدى عرض وطول أحزمتهم» ، وهكذا • «ومن اللطيف أن نسمع دعاواهم أمام المحكمة الكبرى : فأحدهم يتفاخر كيف أمات شهوته الجسدية بأكله للسمك فقط ، وآخر يلح على أنه أنفق معظم حياته على الأرض فى انشاده المزامير ••• وثالث يقول انه لم يلمس قط فى ستين سنة قطعة من النقود ، اللهم الا أن يشير اليها ويداه فى قفاز سميك » • ولكن المسيح يتدخل : « ويل لكم ، كتابا ومرائين •• لقـــد تركت لكم وصية واحدة ، أن يحب أحدكم الآخر ، لم أسمع أحدا يدافع بأنه قد نفذها باخلاص » • ولكن هؤلاء الرجال يخافون لأنهم يعرفون أسرارا كثيرة من الاعتراف، وكثيرا ما يفشونها وهم سكارى •

ولا يعفى البابوات من هذا • فينبغى لهم أن يحاكوا سيدهم بالتواضع والفقر • « فأسلحتهم الوحيدة ينبغى أن تكون أسلحة الروح ، ومع ذلك فهم متحررون منها الى حد بعيد ، كما هو الحال بالنسبة الى تحريماتهم ، وحرماناتهم المؤقتة ، واتهاماتهم ، واثاراتهم ، وأوامرهم الهادرة ، التى يقاتلون بها كل من يتوعدونه • وهؤلاء الآباء الذين بلغوا أرفع درجة من القداسة لا يستخدمون هذه الأسلحة بكثرة البتة الا ضد أولئك ، الذين ، بتحريض من الشيطان ، لا يخشون الله ، ويحاولون بشر وبمكر أن يحطوا من شأن تراث القديس « بيتر » وينقصوه » •

وقد توحى الينا مثل هذه الفقرات ، أن « أرازموس » سيرحب حتما بالاصلاح ، ولكنها تكشفت عن شىء مختلف •

ويختم الكتاب باقتراح جاد بأن الدين الحقيقى هو صورة من صور الحماقة • وهنالك ، فى كل مكان ، نوعان من الحماقة ، احداهما يثنى عليها فى سخرية ، والأخرى يثنى عليها ثناء جادا ، والنوع الذى

يثنى عليه ثناء جادا هو تلك التى تظهر فى البساطة المسيحية . هذا الثناء مجانس لكره « أرازموس » للفلسفة المدرسية ، ولعلماء اللاهوت البارزين الذين لم تكن لاتينيتهم كلاسيكية . ولكنه له أيضا جانب أعمق . فانه بقدر علمى ، أول ظهور فى الأدب ، لتلك النظرة التى قدمها « روسو » فى كتابه « رحلة عابر سبيل » ، وبمقتضاها ينبع الدين الحقيقى من القلب ، لا من الرأس ، وكل لاهوت متقن فهو غير ضرورى . وهذه الوجهة من النظر غدت شائعة بدرجة متزايدة، وتكاد تكون الآن متقبلة تقبلا عاما عند البروتستانت . وهى ، فى جوهرها ، نبذ للنزعة العقلية الهلينية من قبل النزعة الشعورية عند أهل الشمال .

وبقى « أرازموس » فى زيارته الثانية لانجلترا خمس سنوات (١٥٠٩ ــ ١٥١٤) أنفق جزاء منها فى «لندن» وجزءا فى «كيمبريدج» . وكان له تأثير ملحوظ فى حفز النزعة الانسانية الانجليزية . وقد ظل التعليم فى المدارس العامة الانجليزية ، الى عهد قريب ، كما كان يروم على نحو يكاد أن يكون تاما : أساس كامل من اليونانية واللاتينية ، شاملا ليس فقط للترجمة ، بل أيضا للانشاء شعرا ونثرا . ومع كون العلم كانت له السيطرة على العقول منذ القرن السابع عشر ، فقد كان الظن أنه لا يستحق انتباه السيد أو رجل الدين ، وينبغى دراسة « أفلاطون » لا الموضوعات التى ارتآى « أفلاطون » أنها تستحق الدراسة . كل هذا يمضى فى نفس الخط مع نفوذ « أرازموس » .

وكان لدى رجال عصر النهضة فضول ضخم . يقول «هويزينجا» : « هذه الأذهان لم يكن لها ألبتة نصيبها الذى ترومه فى الأحداث الأخاذة : والتفاصيل المثيرة للفضول ، والأشياء النادرة والشاذة » . ولكنهم فى البداية بحثوا عن هذه الأشياء لا فى العالم ، بل فى الكتب القديمة . لقد كان « أرازموس » شغوفا بالعالم ، ولكنه لم يكن يسعه

أن يهضمه خاما كما هو : كان لا بد أن يقدم اليه فى صحن من اللاتينية أو اليونانية ، قبل أن يتمكن من تمثله • وقد أسقطت حكايات الرحالة من الاعتبار ، ولكن أى أعجوبة تذكر فى « بلينى » Pliny كانت مصدقة • وأيا ما كان ، فقد انتقل الفضول ، رويدا رويدا ، من الكتب الى واقع العالم ، وغدا الناس شغوفين بالمتوحشين وبالحيوانات الغريبة التى اكتشفت آنذاك ، أكثر من اهتمامهم بتلك التى يصفها الكتاب الكلاسيكيون • « فكاليبان » (١) Caliban يجىء من « مونتانى » ، وآكلو لحوم البشر عند « مونتانى » يأتون من الرحالة • « فآكلو لحوم البشر والرجال الذين تنمو رءوسهم تحت أكتافهم » رآهم « عطيل » ، ولم يستمدوا من القديم •

وعلى ذلك فقد تحول فضول عصر النهضة من كونه أدبيا الى فضول علمى • فمثل هذا الطوفان من الحقائق الجديدة أغرق الناس الى الحد الذى كان يسعهم فقط أن يندفعوا فى البداية مع التيار • وقد وضح خطأ المذاهب القديمة ، ففيزياء « أرسطو » ، وفلك « بطليموس » ، وطب « جالن » Galen ، لم يكن يسعها أن تمتد بحيث تستوعب الاكتشافات التى تمت • وقنع « مونتانى » و « شيكسبير » بالفوضى والارتباك : فالاكتشاف مبهج ، والنظام عدوه • وحتى القرن السابع عشر لم تكن ملكة بناء النسق قد التحمت بالمعرفة الجديدة لحقائق الواقع • كل هذا ، يمضى بنا بعيدا عن « أرازموس » ، الذى كان «كولومبوس» فى نظره أقل اثارة للاهتمام من المغامرين •

لقد كان « أرازموس » أديبا ، لا سبيل الى شفائه ولا جناح عليه فى ذلك • كتب كتابا بعنوان كتاب المحاربين المسيحيين Enchiridion militis christiani يسدى فيه النصح الى الجنود الأميين : نعليهم أن يقرءوا الانجيل ، بل وعليهم أيضا أن يطالعوا « أفلاطون »

(١) شخصية خيالية من شخصيات العاصفة لشيكسبير • « المترجم »

و « أمبروس » و « جيروم » و « أوغسطين » • وقد جمع مجموعة ضخمة من الأمثال اللاتينية ، أضاف اليها فى الطبعات التالية عددا كبيرا من الأمثال فى اليونانية ، وكان هدفه الأصلى أن يمكن الناس من كتابة اللاتينية كتابة بأسلوب مميز • وقد كتب كتابا لقى نجاحا ضخما عن اللغة الدارجة Colloquies ، ليعلم الناس كيف يتحدثون باللاتينية عن أمور الحياة اليومية ، كما لو كانوا يلعبون مباراة فى البولينج • وربما كان هذا أكثر فائدة آنذاك مما يبدو اليوم • فقد كانت اللاتينية هى اللغة الدولية الوحيدة ، وكان الطلاب فى جامعة باريس يفدون من جميع أرجاء غرب أوروبا • وكثيرا ما كان يحـدث أن تكون اللغة اللاتينية هى اللغة الوحيدة التى كان يستطيع أن يتحدث بها طالب الى آخر •

وبعد حركة الاصلاح ، عاش « أرازموس » أولا فى « لوفان » Louvain ، وهى التى احتفظت بالمعتقـدات الكاثوليكية الـكاملة ، ثم فى « بازل » التى أصبحت بروتستانتية • وحاول كل جانب أن يستميله لنصرته ولكن دون جدوى لفترة طويلة • لقد أفصح عن رأيه بقوة ، كما رأينا ، حول الانحرافات الكنسية وحول شرور البابوات ، ففى سنة ١٥١٨ ، وهى نفس سنة ثورة « لوثر » ، نشر مقطوعة هجاء بعنوان : يوليوس المقصى Julius exclusus ، وصف فيها فشل « يوليوس الثانى» فى الصعود الى السماء • ولكن عنف «لوثر» صده ، وكان يكره الحرب • وأخيرا انضم الى الجانب الكاثوليكى • وفى سنة١٥٢٤ كتب مؤلفا دافع فيه عن حرية الارادة ، التى كان « لوثر » يرفضها ، متابعا أوغسطين ومبالغا فيما ذهب اليه • فرد «لوثر» بضراوة ، وساق هذا « آرازموس » الى مزيد من رد الفعل • ومن هذا الحين حتى مماته غدا أقل فأقل أهمية وشأنا • لقد كان دائما جبانا ولم يعد الزمن يلائم الجبناء • فكان البديل الوحيد الشريف للأمناء الاستشهاد أو النصر • وقد اضطر صديقه « توماس مور » الى اختيار الاستشهاد ، وقد علق

«أرازموس» على ذلك، «حبذا لو لم يتدخل «مور» فى هذا العمل الخطر ، وترك قضية اللاهوت للاهوتيين » • لقد عاش « أرازموس » أمدا طويلا ، فى عصر من الفضائل والرذائل الجديدة ـ من البطولة وعدم التسامح ـ ولم يكن فى مستطاعه أن يكتسب أيا من هذه أو تلك •

وكان «سير توماس مور» Thomas Moore (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥)، كرجل، أشد بكثير، ولكنه أقل منه شأنا من حيث التأثير• ولقد كان من أنصار النزعة الانسانية ، ولكنه كان ذا تقوى عميقة • شرع فى تعلم اللغة اليونانية فى أكسفورد ، وكانت اذ ذاك غير مألوفة ، وكان يظن أن من يدرسها يبدى تعاطفا مع الملحدين الايطاليين • وقد احتجت السلطات واحتج والده ونقل من الجامعة • وعلى ذلك فقد انجذب الى « الكارثوزيين » (١) The Carthusians ومارس غاية القسوة والتقشف، واعتزم الانخراط فى سلك الرهبنة وقد أثناه عن هذا تأثير «أرازموس» عليه ، وقد قابله أول مرة فى ذلك الحين • وكان أبوه محاميا فقرر أن يتبع مهنة أبيه • وفى سنة ١٥٠٤ كان عضوا فى البرلمان ، وقادالمعارضة ضد طلب «هنرى السابع» فرض ضرائب جديدة • وكان ناجحا فى هذا ، الا أن الملك كان متميزا غيظا ، فأرسل والد «مور» الى البرج، وأفرج عنه مع ذلك بضمان مائة جنيه • وعند وفاة الملك سنة ١٥٠٩، عاد «مور» الى الاشتغال بالقانون، وحظى بعطف «هنرى الثامن» • ونصب فارسا سنة ١٥١٤، ووظف فى سفارات عديدة• وقد حافظ الملك على دعوته الى القصر ولكن «مور» لم يكن يأتى، وأخيرا جاء الملكدون دعوة للغذاء معه بمنزله فى «تشلسى» Chelsea • ولم يكن « مور » لينخدع بهنرى الثامن ، فحين هنىء على موقف الملك الودى منه ، أجاب : « لو أمكن لرأسى أن تكسبه حصنا فى فرنسا ، لما بقيت لحظة»•

وحين سقط «وولزى» Wolsey عين الملك «مور» بدله • وعلى

(١) فريق من الرهبان الكاثوليك « المترجم »

خلاف العرف الجارى ، رفض جميع الهبات من الخصوم • ولم يلبث مكروها ، لأن الملك كان مصمما على طلاق « كاترين أراجون » Cathcrine of Aragon لكي يتزوج من «آن بولين» Mary Boleyn ، وكان « مور » معارضا معارضة راسخة للطلاق • وعلى ذلك فقد استقال سنة ١٥٣٢ • ولم يكن لديه بعد اعتزاله الخدمة الا مائة جنيه فقط في السنة مما يظهر عدم قابليته للفساد وهو في الوظيفة • ورغم آرائه، دعاه الملك الى زفافه على « آن بولين » ؛ ولكن « مور » رفض الدعوة • وفي سنة ١٥٣٤، جعل الملك البرلمان يقر قانون السيادة Act of Supremacy الذي بمقتضاه نودى به ، لا البابا ، رأسا لكنيسة انجلترا • وطبقا لهذا القانون يقتضى الأمر قسما للسيادة Oath of Supremacy رفض «مور» أن يقسمه ، وكان هذا وحده تسترا على خيانة ، لا تستلزم عقوبة الاعدام • ومع هذا فقد ثبت، بدليل مشكوك فيه للغاية، أنه قال ان البرلمان لا يستطيع أن يجعل «هنرى» رأسا للكنيسة ، وعلى أساس هذا الدليل أدين بالخيانة العظمى ، وقطعت رأسه • وأعطيت ممتلكاته للأميرة « اليزابث » التي احتفظت بها حتى يوم وفاتها •

ويكاد « مور » يذكر فقط بسبب كتابه « يوطوبيا » (١٥١٨) • و « يوطوبيا » هي جزيرة في نصف الكرة الجنوبي ؛ حيث يؤدى كل شيء بأفضل طريقة ممكنة • وقد زارها صدفة بحار يدعى « روفائيل هيثلوداى » ، أنفق فيها خمس سنوات ، ولم يعد الى أوروبا الا لكى يجعل نظمها الحكيمة معروفة •

وفي « اليوطوبيا » كما في جمهورية أفلاطون ؛ الأشياء كلها ملكها مشاع ، ذلك لأن الخير العام لا يزدهر حيثما تكون ملكية خاصة، وبدون الشيوعية لا يمكن أن تكون مساواة • ويعترض «مور» في الحوار ، بأن الشيوعية قد تجعل الناس خاملين ؛ وتهدم احترام الحكام ، وعلى هذا يرد « رافاييل » بألا أحد يعيش في اليوطوبيا يمكن أن يقول هذا •

وفي « اليوطوبيا » أربع وخمسون مدينة ، كلها بتصميم واحد ، باستثناء واحدة هي العاصمة • فجميع الشوارع عرضها عشرون قدما، وكل المنازل الخاصة متماثلة بدقة ، لكل منها باب على الشارع وباب على الحديقة • ولا أقفال على الأبواب ، وكل شخص يمكن أن يدخل أي منزل • والاسقف مسطحة • وكل عشر سنوات يغير الناس المنازل للحيلولة دون الشعور بالملكية • وفي الريف ، هنالك المزارع ، كل منها تستوعب أربعين شخصا على الأقل ، بما في ذلك رجلين من الرقيق، وكل مزرعة تحت حكم سيد أو سيدة ، مسن وحكيم • ولا يحضن الدجاج البيض لفقس الكتاكيت ، وانما يتم ذلك في الجهاز الخاص (وهذا ما لم يكن موجودا على عهد « مور ») • والكل يلبس لباسا واحدا ، باستثناء الاختلاف بين لباس الرجال ولباس النساء ، والمتزوجين وغير المتزوجين • ولا تتغير الأزياء ألبتة ، وليس هناك اختلاف بين ما يلبس صيفا وما يلبس شتاء • فحين ينهون العمل يضعون عباءة صوفية على ملابس العمل • وهذه العباءات كلها واحدة ، ولونها هو اللون الطبيعي للصوف • وكل أسرة تصنع ملابسها •

وكل شخص — رجالا ونساء على حد سواء — يعمل ست ساعات في اليوم ، ثلاثا قبل الغذاء ، وثلاثا بعده • والكل يذهب الى الفراش في الثامنة ، والكل ينام ثماني ساعات • وفي الصباح الباكر ، تلقى دروس يؤمها حشد كبير ، وان لم تكن اجبارية • وبعد العشاء تخصص ساعة للعب • فست ساعات عمل تكفي ، لأنه ليس هنالك خاملون ، وليس هنالك عمل عديم الجدوى ، فعندنا ، يقال ، ان النساء ، والقسس ، والأغنياء ، والخدم ، والشحاذين ، يكادون لا يؤدون عملا مفيدا ، وبسبب وجود الأغنياء فهناك جهد كبير يبذل في انتاج وسائل ترف غير ضرورية ، كل هذا يتجنب في « اليوطوبيا » • وأحيانا يلاحظ أن ثمة فائضا ، ويصرح الحكام بيوم عمل أقصر لفترة •

وينتخب بعض الرجال ليصبحوا رجال معرفة ، ويعفون من كل عمل آخر حين يتبين أنهم مرضون • وجميع المعنيين بالحكومة يختارون من رجال المعرفة • والحكومة ديمقراطية ممثلة ، لها نظام الانتخاب غير المباشر ، وعلى رأسها أمير ينتخب لمدى الحياة ، ولكن يمكن اسقاطه اذا استبد •

والأسر أبوية ، يعيش الأبناء المتزوجون فى بيت أبيهم ، يسوس أمورهم ، ما لم يكن أدركه الخرف • واذا نمت أسرة ما نموا كبيرا ، انتقل الفائض من أطفالها الى أسرة أخرى • واذا نمت مدينة نموا كبيرا نقل بعض سكانها الى مدينة أخرى • واذا كانت كل المدن كبيرة للغاية ، بنيت مدينة جديدة على الأرض القاحلة • ولم يذكر شيء عما يجب عمله حين تستخدم كل أرض قاحلة • والرقيق هم الذين يذبحون الحيوانات ويعدونها للطعام؛ مخافة أن يتعلم المواطنون الأحرار القسوة• وهنالك مستشفيات للمرضى ، وهى من الامتياز بحيث يفضلونها • والأكل فى البيت مباح ، ولكن معظم الناس يأكلون فى قاعات عامة • وهنا يقوم الرقيق « بالخدمة الكريهة » ، بينما تطهى النساء الطعام ، ويتولى كبار الصبية خدمة الموائد • ويجلس الرجال على مقعد طويل واحد ، والنساء على مقعد آخر ، والأمهات المرضعات بأطفالهن فى ردهة منفصلة • وكل النساء يرضعن أطفالهن • والأطفال فوق الخامسة، اذا كانوا أصغر من أن يؤدوا الخدمة على الموائد ، « يقفون جانبا فى صمت مدهش » ، بينما يأكل الكبار ، وليس لهم غذاء مستقل ، بل يجب أن يقنعوا بنفايات المائدة التى تعطى لهم •

أما عن الزواج ، فالرجال والنساء معا يعاقبون عقوبة عنيفة اذا لم يكونوا عذارى عند الزواج ، ورب البيت الذى حدث فيه سوء السلوك يكون عرضة للخزى لاهماله • وقبل الزواج ترى العروس وعريسها كل منهما الآخر عاريا ، فلا أحد يشترى حصانا قبل أن يخلع عنه سرجه ولجامه ، وينبغى مراعاة اعتبارات مماثلة فى الزواج • وهناك طلاق

الخيانة أو « العصيان غير المحتمل » من أى من الطرفين ، ولكن الطرف المذنب لا يمكنه الزواج مرة أخرى • وأحيانا تتم الموافقة على الطلاق لسبب واحد فقط هو رغبة الطرفين فيه • ففاسخو الزوجية يعاقبون بأن يصبحوا أرقاء •

وهناك تجارة خارجية ، خصوصا للحصول على الحديد ، الذى لا يوجد منه شيء فى الجزيرة • وتستخدم التجارة أيضا لأغراض متصلة بالحرب • فاليوطوبيون لا يفكرون بالمرة فى المجد العسكرى ، فهم يتعلمون كيف يقاتلون ، النساء منهم كالرجال سواء بسواء • وهم يلجأون الى الحرب لثلاثة أغراض : يدافعون عن أرضهم حين تغزى ، يستردون أرض حليف لهم من الغزاة ، يحررون أمة مضطهدة من الاستبداد • ولكنهم حيثما يستطيعون ، يستعملون مرتزقة ليقاتلوا حروبهم عنهم • وهم يستهدفون جعل الأمم الأخرى مدينة لهم ؛ ويتركونها ترد لهم الدين بتزويدهم بالجنود المرتزقة • ولأغراض الحرب أيضا يجدون أن رصيدا من الذهب والفضة شيء مفيد ، ماداموا يستطيعون أن يستخدموه فى دفع أجور المرتزقة الأجانب • وليس لديهم مال لأنفسهم ، وهم يعلمون احتقار الذهب باستخدامه فى النونيات المعجعية ، وفى سلاسل العبيد • وتستخدم اللآلى والماس حليا للأطفال ولكنها لا تستخدم ألبتة للراشدين • وحين يكونون فى الحرب يمنحون جوائز كبيرة لكل من يقتل أمير بلد العدو ، وجوائز أكبر لكل من يأتى به حيا ، أو لنفسه اذا استسلم • وهم يشفقون على عامة الشعب بين أعدائهم ، «لعلمهم بأنهم سيقوا وأجبروا على الحرب رغم ارادتهم، ساقهم اليها جنون أمرائهم ورؤسائهم المستشيط غيظا» • والنساء يحاربن كالرجال ، ولكن لا أحد يقسر على القتال • « وهم يبتكرون آلات الحرب ، ويخترعون بذكاء رائع » • والملاحظ أن موقفهم من الحرب أقرب الى أن يكون موقفا واعيا منه موقفا بطوليا ؛ ومع ذلك فهم يظهرون شجاعة عظيمة عند الاقتضاء •

وفيما يختص بالأخلاق ، قيل لنا انهم يميلون ميلا شديدا جدا الى اعتبار السعادة تكمن فى اللذة . وأيا ما كان ، فليس لهذه النظرة نتائج سيئة ؛ لأنهم يظنون أن الخير يثاب والشر يعاقب فى الحياة التالية . وهم ليسوا زهادا ؛ ويعتبرون الصيام سخيفا . وهنالك أديان كثيرة عندهم ، كلها مجازة . ويكادون كلهم يعتقدون فى الله وفى الخلود، والعدد القليل منهم الذين لا يعتقدون لا يعدون مواطنين ، وليس لهم دور فى الحياة السياسية ، ولكنهم ، من جهة أخرى ، لا يزعجهم أحد . وبعض الرجال الاتقياء يتحاشون اللحم والزواج ، فيظن كونهم أتقياء ، ولكن ليسوا حكماء . ويمكن للنساء أن يكن قسسا ، اذا كن مسنات وأرامل . والقسس قليلون ؛ فلديهم الشرف ولكن ليس لديهم سلطة .

والأرقاء أناس حكم عليهم بالاهانات الشائنة ، أو أجانب حكم عليهم بالاعدام فى بلادهم ولكن وافق اليوطوبيون على أخذهم كأرقاء .

وفى حالة المرض المؤلم الذى لا برء منه ، ينصح المريض بالانتحار، ولكنه يرعى بعناية اذا رفض أن يفعل ذلك .

ويحكى « رافاييل هايثلوداى » Raphael Hythloday أنه بشر بالدعوة الى المسيحية بين اليوطوبيين ، وأن كثيرا منهم اعتنقوها حين علموا أن المسيح كان يعارض الملكية الخاصة . وثمة تأكيد مستمر على أهمية الشيوعية . وقرب نهاية الكتاب ؛ يذكر لنا أنه فى جميع الأمم الأخرى « لايمكنني أن ألاحظ شيئا اللهم الا تآمرا معينا من الأغنياء ليحصلوا على مناعمهم تحت اسم وعنوان الثروة المشتركة» .

لقد كانت " يوطوبيا " " مور " فى جوانب كثيرة ليبرالية الى حد مذهل . ولست أفكر كثيرا فى التبشير بالشيوعية ، الذى كان عرفا لكثير من الحركات الدينية . وانما أفكر بالأحرى فيما يقال عن الحرب وعن الدين والتسامح الدينى ، وضد القتل الوحشى للحيوانات (ثمة

فقرة غاية فى البلاغة ضد الصيد) وفى صف قانون جنائى معتدل .
(فالكتاب يستهل بحجة ضد عقوبة الاعدام بالنسبة للسرقة) . ومع ذلك يلزم أن نسلم ، بأن الحياة فى « يوطوبيا » « مور » ، كما فى معظم الكتب الأخرى ، هى حياة لا تطاق ، لاملالها . فالتنوع جوهرى للسعادة ، وفى « اليوطوبيا » لا يكاد يكون أى تنوع . هذا نقص فى كل الأنظمة الاجتماعية المخططة ، واقعية كانت أم خيالية .

حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح

ان الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح يمثلان على حد سواء ، ثورة الأمم الأقل تمدنا على السيطرة العقلية لايطاليا • ففى حالة الاصلاح كانت الثورة سياسية ولاهوتية أيضا : فقد نبذت سلطة البابا ، وتوقف دفع الجزية التى كان يحصل عليها •

وفى حالة الحركة المضادة للاصلاح ، كان هناك ثورة فقط على الحرية العقلية والأخلاقية لعصر النهضة فى ايطاليا ، فقوة البابا لم تضعف ولكنها تعززت ، بينما أصبح واضحا فى عين الوقت أن سلطته كانت متعارضة مع الانحلال المستهتر عند أفراد « بورجيا » و « الميديتشى » • وعلى التقريب كانت حركة الاصلاح ألمانية والحركة المضادة للاصلاح

اسـبانية ، فحروب الدين كانت فى عين الوقت حروبا بين الاسـبان وأعدائهم ، تتزامن فى التاريخ مع حقبة كانت قوة الاسبان فيها عند ذروتها .

وموقف الرأى العام فى الأمم الشمالية تجاه عصر النهضة يتمثل فى القول الانجليزى المأثور فى ذلك العهد :

الانجليزى المتشبه بالايطالى An Englishman Italianate
شيطان مجسد Is a devil incarnate

وفى الوسع أن نلاحظ كيف أن كثيرا من الأوغاد فى «شيكسبير» ايطاليون . وربما كان « اياجو » Iago أبرز مثل ، ولكن ثمة شخص آخر أكثر تمثيلا هو «ياشينو» Iachino فى مسرحية سـيمبلين « Cymbeline » ، الذى يضلل «بريتون» Briton الفاضل أثنـاء رحلته فى ايطاليا ، ويأتى الى انجلترا ليمـــارس خدعه الشريرة على المواطنين السذج . وكان للاستنكار الأخلاقى الموجه ضد الايطاليين شأن كبير فى حركة الاصلاح . ولسوء الحظ أنه انطوى أيضا على جحد لما أسدته ايطاليا للحضارة .

والرجال الثلاثة الكبار فى حركة الاصـلاح والحركة المضـادة للاصلاح هم : « لوثر » و « كالفن » و « لويولا » Luther, Calvin, Loyola . والثلاثة جميعهم ينتمـون عقليـا الى فلسفة العصـور الوسـطى ، بمقارنتهم بالايطاليين الذين تسـلفوهم مبـاشرة أو برجال من أمثال « أرازموس » و « مور » . والقرن الذى أعقب بداية حركة الاصلاح قرن عقيم من الناحية الفلسفية . « فلوثر » و « كالفن » يرتدان الى القديس أوغسطين ، ومع ذلك ، يحتفظان فقط بذلك الجانب من تعاليمه الذى يتناول علاقة النفس بالله ، لا الجانب الذى ينصب على الكنيسة . فكان لاهوتهم بحيث يضعف سـلطة الكنيسة . وقد ألغوا المطهر ، الذى يمكن لنفوس الموتى أن تنجو بالقداس . وهم ينبذون

نظرية الغفران ، التى كان يعتمد عليها جزء من الدخل البابوى • وبنظرية القضاء والقدر غدا مصير النفس بعد الموت مستقلا تماما عن أعمال القس • هذه التجديدات ، بينما ساعدت فى الصراع مع البابا ، منعت الكنائس البروتستانتية من أن تصبح فى البلدان البروتستانتية بنفس القوة التى كانت عليها الكنائس الكاثوليكية فى البلدان الكاثوليكية • لقد كان رجال الدين البروتستانت (على الأقل فى البداية) متعصبين تعصب رجال اللاهوت الكاثوليك ، ولكن قوتهم كانت أقل ، ومن ثم كانوا أقل قدرة على الايذاء •

وكان ثمة انقسام بين البروتستانت ، منذ البداية تقريبا ، بصدد سلطة الدولة فى الشئون الدينية • فقد كان « لوثر » راغبا ، حيثما كان الأمير بروتستانتيا ، فى أن يقر به رئيسا للكنيسة فى بلاده نفسها • ففى إنجلترا ، أكد « هنرى الثامن » و « اليزابث » بقوة مطالبهما فى هذا الصدد ، وكذلك فعل الأمراء البروتستانت لألمانيا ، واسكندينافيا ، وهولندا (بعد ثورتها على اسبانيا) • وقد عجل هذا بالميل الموجود من قبل نحو زيادة سلطة الملوك •

ولكن أولئك البروتستانت الذين أخذوا فى جد الجوانب الفردية لحركة الاصلاح كانوا غير راغبين فى الخضوع للملك كما لم يكونوا راغبين فى الخضوع للبابا • فالقائلون بتجديد العماد فى ألمانيا شتتوا ، ولكن مذهبهم انتشر فى هولندا وانجلترا • وقد كان للصراع بين « كرومويل » وبين « البرلمان الطويل » Long Parliament جوانب عديدة ، ففى جانبه اللاهوتى ، كان فى جزء منه صراعا بين أولئك الذين رفضوا النظرة القائلة بأن للدولة أن تقرر فى الشئون الدينية وأولئك الذين تقبلوها • وقد أدى الضجر الناجم من حروب الدين ، شيئا فشيئا ، الى ازدياد الاعتقاد فى التسامح الدينى ، الذى كان أحد مصادر الحركة التى تطورت فى النزعة الليبرالية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر •

والنجاح البروتستانتى ، الذى كان فى البداية سريعا سرعة مذهلة، تمهل نتيجة انشاء «لويولا» لنظام الجيزويت • كان « لويولا » جنديا، وقد تأسس نظامه على نماذج عسكرية ، فينبغى أن تكون الطاعة للقائد طاعة عمياء ، وعلى كل جيزويتى أن يعتبر نفسه مشاركا فى النضال ضد الهرطقة • وقد بدأ تأثير الجيزويت منذ « مجلس الترنت » Council of Trent • وقد كانوا منضبطين ، قادرين مخلصين اخلاصا كاملا للقضية ، ماهرين فى الدعاية • وكان لاهوتهم هو اللاهوت المضاد للاهوت البروتستانت ، فهى يرفضون تلك العناصر فى تعاليم القديس أوغسطين التى يشدد عليها البروتستانت • وهم يعتقدون فى حرية الارادة ، ويعارضون القضاء والقدر • فالخلاص ليس بالايمان وحده ، ولكن بالايمان والأعمال معا • واكتسب الجيزويت هيبة لحماستهم التبشيرية وبخاصة فى الشرق الأقصى • وقد أصبحوا محبوبين ككهنة اعتراف لأنهم (اذا كان لنا أن نصدق باسكال) كانوا أكثر لينا من رجال الكنيسة الآخرين ، ما عدا تجاه الهرطقة • وقد ركزوا على التربية والتعليم ، وبذلك اكتسبوا هيمنة قوية على عقول الشباب • وحيثما لا يتدخل اللاهوت كان التعليم الذى يقدمونه أفضل تعليم يمكن الحصول عليه ، وسنرى أنهم كانوا يعلمون « ديكارت » قدرا من الرياضيات أكبر مما كان يمكن أن يتعلمه فى أى مكان آخر • ومن الناحية السياسية كانوا جماعة مستقلة منضبطة متحدة ، لا تجفل من أخطار ولا من اجهاد ، استحثوا الأمراء الكاثوليك لممارسة اضطهاد لا هوادة فيه ، وفى أعقاب الجيوش الاسبانية المنتصرة ، أعادوا توطيد هول محاكم التفتيش ، حتى فى ايطاليا ، التى كان لها زهاء قرن من حرية الفكر •

وكانت نتائج حركة الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح فى المجال العقلى ، سيئة تماما فى بادىء الأمر ، ولكنها كانت نافعة فى نهاية المطاف • فحرب سنة أقنعت كل شخص أنه لا البروتستانت ولا الكاثوليك

يمكنهم أن ينتصروا انتصارا كاملا ، وغدا ضروريا اطراح أمل العصور الوسطى في وحدة مذهبية ، وقد زاد هذا فى حرية الناس فى آن يفكروا لأنفسهم ، حتى فيما يختص بالأساسيات • وتعدد العقائد فى الأقطار المختلفة جعل ممكنا الهروب من الاضطهاد ، بالحياة فى بلد آخر • والاشمئزاز من الحرب اللاهوتية حول انتباه الرجال القادرين تحويلا متزايدا نحو التعاليم العلمانية ، وبخاصة الرياضيات والعلم • وكانت هذه بين الأسباب التى أفضت الى الحقيقة التالية : بينما كان القرن السادس عشر ، بعد نهضة « لوثر » ، قرنا عقيما من الناحية الفلسفية ، نجد القرن السابع عشر يشمل أعظم الأسماء ويسجل أبرز تقدم منذ أيام اليونان • بدأ هذا التقدم فى العلم ، وهذا ما سأتناوله فى الفصل التالى •

نشأة العلم

يكاد كل ما يميز العالم الحديث من العصور القديمة ينسب للعلم، الذى حقق أعظم انتصاراته اثارة فى القرن السابع عشر . وعصر النهضة الايطالى مع كونه لا ينتمى للعصور الوسطى ، ليس عصرا حديثا ، بل هو أكثر تجانسا مع أفضل عصر فى اليونان . فالقرن السادس عشر، باستغراقه فى اللاهوت ، أقرب للعصور الوسطى من عالم «ماكيافللى». والعالم الحديث ، بقدر ما يكون اهتمامنا بالنظرة العقلية ، يبدأ فى القرن السابع عشر . فليس هنالك ايطالى من عصر النهضة لا يمكن لأفلاطون أو أرسطو أن يفهمه ، وكان من الممكن للوثر أن يخيف « توماس الاكوينى » ، ولكنه لم يكن من الصعب على الأخير أن

يفهمه . ومع القرن السابع عشر يختلف الأمر : فلم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو ، والأكويني وأوكام ، أن يكون لهم شأن عند « نيوتن » .

والتصورات الجديدة التى أدخلها العلم أثرت تأثيرا عميقا فى الفلسفة الحديثة . فديكارت الذى كان ، الى حد ما ، مؤسس الفلسفة الحديثة ، كان هو نفسه أحد مبدعى علم القرن السابع عشر . ويجب أن نقول شيئا عن مناهج ونتائج الفلك والفيزياء ، قبل أن يكون فى وسعنا فهم الجو العقلى للفترة التى بدأت فيها الفلسفة الحديثة .

فثمة رجال أربعة عظام ــ « كوبرنيقــــوس » و « كبلر » و « جاليليو » ، و « نيوتن » ــ لهم مكانتهم البارزة من قبل فى ابداع العلم . ومن هؤلاء ، ينتمى « كوبرنيقوس » الى القرن السادس عشر ، ولكنه كان له نفوذ ضئيل فى زمانه .

كان « كوبرنيقوس » Copernicus. (١٤٧٣ ــ ١٥٤٣) رجل دين بولنديا ، له استقامة رأى لا يرقى اليها الشك . وسافر فى شبابه الى ايطاليا وتشبع بشىء من جو عصر النهضة . وفى سنة ١٥٠٠ شغل منصب محاضر أو أستاذ الرياضيات فى روما ، ولكنه فى سنة ١٥٠٣ عاد الى موطنه ، حيث كان كاهنا لـ «فراونبرج» Frauenburg . ويبدو أن معظم وقته كان ينفق فى النزاع مع الألمان وفى اصلاح العملة المتداولة ، ولكن وقت فراغه كان مخصصا للفلك . وقد وصل مبكرا الى الاعتقاد فى أن الشمس فى مركز العالم ، وأن للأرض حركة مزدوجة : دورة يومية حول نفسها ، ودورة سنوية حول الشمس . وقد أفضى به الخوف من الرقابة الكنسية الى أن يرجىء نشر آرائه ، وان كان تركها تعرف . ومؤلفه الرئيسى De Revolutionibus Orbium Coelestium « عن الدوران فى فلك السماء » ، نشر عام وفاته (١٥٤٣) ، بمقدمة لصديقه « أوسياندر » Osiander يقول فيها ان نظرية اعتبار الشمس

مركزا قدمت فقط كفرض • وليس ثمة يقين بصدد مدى موافقة « كوبرنيقوس » على هذاالبيان ، ولكن المسألة ليست بالغة الأهمية ، حيث أنه هو نفسه بسط قضايا مماثلة فى صلب الكتاب (١) • وقد أهدى الكتاب الى البابا ، ونجا من ادانة كاثوليكية رسمية حتى زمن « جاليليو » • فالكنيسة كانت على أيام « كوبرنيقوس » أكثر ليبرالية مما آلت اليه بعد « مجلس الترنت » ، حيث قام الجيزويت ومحاكم التفتيش التى استعادت نشاطها ، بعملهم •

وجو مؤلف « كوبرنيقوس » لم يكن جوا حديثا ، فهو أحرى أن يوصف كعمل فيثاغورى• فهو يأخذ كأمر مسلم بهأن جميع الحركات الفلكية يلزم أن تكون دائرية ومتسقة ، وهو مثل اليونان يترك نفسه يتأثر ببواعث جمالية • ولا يزال فى نسقه أفلاك صغيرة ، وان تكن مراكزها عند الشمس أو بالأحرى قريبة من الشمس • وكون الشمس ليست على الدقة فى المركز قد أفسد بساطة نظريته • ولا يبدو عليه أنه عرف نظرية « أريستاركوس » Aristarchus التى تعتبر الشمس مركزا ، ولكن ليس فى تأملاته شىء لم يكن من الممكن أن يخطر لفلكى يونانى • وما كان هاما فى عمله هو انزال الأرض من منزلتها الهندسية البارزة • وعلى المدى الطويل ، جعل هذا من الصعب اعطاء الانسان الأهمية الكونية التى خصه بها اللاهوت المسيحى ، ولكن مثل هذه النتائج لنظريته ما كان يتقبلها « كوبرنيقوس » ، الذى كان فى معتقده الدينى مخلصا ، والذى احتج على الرأى القائل بأن نظريته تناقض الانجيل •

وكان ثمة مصاعب حقيقية فى النظرية الكوبرنيقية • وكان أكبر هذه المصاعب غيبة التغير الظاهرى فى موضع النجوم • فاذا كانت الأرض عند أية نقطة من مدارها على بعد ١٦٨ مليون ميل من النقطة

(١) انظر : رسائل كوبرنيقوس الثلاث ، ترجمة « ادوارد روزن » Edward Rosen شيكاغو ١٩٣٩ •

التى ستكون عندها بعد ستة أشهر ، فان هذا ينبغى أن يسبب تغيرا فى الاتجاه فى الأوضاع الظاهرية للنجوم ، تماما كسفينة فى البحر تكون على خط مستقيم من نقطة على الساحل ، لن تكون على خط مستقيم من نقطة أخرى • لم يلحظ أى تغيير ظاهرى فى الموقع ، واستخلص « كوبرنيقوس » بحق من هذا ، أن النجوم الثابتة يجب أن تكون أشد بعدا بكثير من الشمس • ولم يكن فن القياس قد أصبح دقيقا بدرجة كافية لملاحظة تغير موقع النجوم حتى القرن التاسع عشر، وحينذاك حدث هذا فقط فى حالة عدد قليل من أقرب النجوم •

ونشأت صعوبة أخرى فيما يختص بسقوط الأجسام • فاذا كانت الشمس تدور باستمرار من الغرب الى الشرق ، فان جسما يقذف به من ارتفاع ما لاينبغى أن يسقط عند نقطة تقع رأسيا تحت نقطة انطلاقه، ولكن عند نقطة تبعد عنها نوعا ما غربا ، ما دامت الأرض تكون قد انسابت بعيدا لمسافة معينة أثناء زمن السقوط • ونجد اجابة على هذه الصعوبة فى قانون « جاليليو » عن القصور الذاتى ، ولكن على زمن « كوبرنيقوس » لم تكن ثمة اجابة فى المتناول •

وثمة كتاب لـ « برت » يدعى : « الأســس الميتافيزيقية للعلم
E.A. Burtt : The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science
الفيزيائى الحديث » (١٩٢٥) ، يعرض علينا بقوة كبيرة الافتراضات الكثيرة التى لا يمكن تبريرها ، والتى يقدمها رجال أســسوا العلم الحديث • وهو يبين بحق تام أنه على زمن « كوبرنيقوس » لم تكن هنالك أية حقائق معروفة تفرض الأخذ بنسقه ، وكانت هنالك حقائق عديدة تعمل ضده • « فلو عاش التجريبيون المعاصرون فى القرن السادس عشر ، لكانوا أول من يسخرون بفلسفة العالم الجديدة » • والغرض العام للكتاب هو التشكيك فى سلامة العلم الحديث بالايحاء بأن مكتشفاته كانت أحداثا عرضية سعيدة نابعة عن صدفة من خرافات جسيمة جسامة خرافات العصور الوسطى • وفى ظنى أن هذا يظهر فكرة

خاطئة عن الموقف العلمي : ان ما يميز رجل العلم ليس الذى يصدقه ، وانما كيف ولم يصدقه • فتصديقاته مؤقتة ، وليست جازمة ، فهى مؤسسة على دليل ، لا على سلطة أو حدس • لقد كان « كوبرنيقوس » على حق فى دعوة نظريته فرضا ، وكان معارضوه على خطأ فى ظنهم أن الفروض الجديدة غير مرغوب فيها •

ولقد كان للرجال الذين أسسوا العلم الحديث مأثرتان لا يلزم أن نجدهما معا : صبر عظيم فى الملاحظة ، وجرأة كبيرة فى صياغة الفروض • والمأثرة الثانية تنتمى لفلاسفة الاغريق الأقدمين ، والأولى وجدت ، بدرجة ملحوظة ، عند متأخرى فلكيى العهد القديم • ولكن لا أحد بين القدامى ، وربما استثنينا « أريستاركوس » ، كانت له المأثرتان معا ، ولا أحد فى العصور الوســـطى كانت له أى منهما • و « كوبرنيقوس » مثل أسلافه العظام كانت له المأثرتان معا • فقـد عرف كل ما كان فى الوسع معرفته ، بالأجهزة التى كانت موجودة فى أيامه ، عن الحركات الظاهرية للأجرام السماوية فى الفضاء الكونى ، وأدرك أن دوران الأرض اليومى حول نفسها فرض أكثر اقتصادا من دورة الأجرام السماوية • وطبقا للآراء الحديثة التى تعتبر كل حـركة كحركة نسبية ، البساطة هى الكسب الوحيد الناجم عن فرضه ، بيـد أن هذا لم يكن رأيه ولا رأى معاصريه • وفيما يختص بالدورة السنوية للأرض ، كان هنالك أيضا تبسيط ولكن ليس بمكانة التبسيط فى حالة الدورة اليومية • فلا زالت حاجة « كوبرنيقوس » للدوائر الصغيرة التى تدور مراكزها على محيط دوائر أكبر منها ، وان كانت حاجته الى عدد أقل من العدد الذى يحتاج اليه نسق بطليموس • ولم تكتشف النظرية الجديدة بساطتها التامة الا عندما اكتشف « كبلر » قوانينه •

وبصرف النظر عن التأثير الثورى على الخيال الكونى ، فقـد كان للفلك الجديد مأثرتان عظيمتان : أولا ، الاقرار بأن ما كان يعتقد

منذ الأزمنة القديمة قد يكون باطلا ، وثانيا ، أن فحص الحقيقة العلمية يكون بجمع صور للحقائق ، ينضاف اليه تكهن جرىء بالقوانين التى تربط بينها • ولم تنم أية مأثرة نموا بكل ما فى الكلمة من معنى بمثل ما نمت عند أخلافه • بيد أن كلتيهما كانتا حاضرتين من قبل بدرجة عالية فى عمله •

وبعض الرجال الذين نقل اليهم « كوبرنيقوس » نظريته كانوا من اللوثريين الألمان ، ولكن حين علم لوثر بها ، صدم صدمة عميقة • وقال «لوثر» : « ان الناس يصيخون السمع لمنجم مدع جاهد لكى يبين أن الأرض تدور ، لا السماء ولا القبة الزرقاء ، لا الشمس ولا القمر • ان كل من يرغب فى أن يظهر بارعا يجب أن يبتكر نسقا جديدا يكون بالطبع أفضل الانساق جميعا • وهذا الأحمق يبغى أن يقلب علم الفلك بأسره رأسا على عقب • بيد أن الكتـــاب المقدس يذكر لنا أن يسوع أمر الشمس أن تظل كمـــا هى لا الأرض » • ودحض « كالفن » « كوبرنيقوس » بالمثل بالنص التالى : « العالم أيضا ثابت ، فلا يمكن تحريكه » • وتساءل : « من يجرؤ على أن يضع سلطة «كوبرنيقوس» فوق سلطة الروح القدس ؟» • وكان رجال الدين البروتستانت لا يقلون تعصبا عن رجال الكنيسة الكاثوليك ، ومع ذلك فلم يلبث أن تحقــق مزيد من الحرية فى التأمل فى الأقطار البروتستانتية بقدر أكبر منه فى الأقطار الكاثوليكية ، لأن رجال الدين فى الأقطار البروتستانتية كانوا أقل سلطانا • ولقد كان المظهر الهام فى البروتستانتية هو الشقاق لا الهرطقة ، لأن الشقاق أفضى الى الكنائس القــومية ، والكنائس القومية لم تكن قوية بحيث تهيمن على الحكومة العلمانية • وقد كان هذا كسبا كله ، ذلك لأن الكنائس ، فى كل مكان ، كانت تعارض قدر ما فى وسعها ، من الناحية العملية ، كل تجــديد من شأنه أن يفضى الى تزايد فى السعادة أو المعرفة هنا على الأرض •

ولم يكن « كوبرنيقوس » في وضع يتيح له أن يعطى أى دليل قاطع يؤيد فرضه ، وقد نبذ الفلكيون هذا الفرض زمنا طويلا • وكان « تيشو براهى » (١٥٤٦ — ١٦٠١) الفلكى الذى يتلوه فى الأهمية؛ وقد اختار موقفا وسطا : لقد أخذ بأن الشمس والقمر تسيران حول الأرض ، ولكن الكواكب تسير حول الشمس • ولم تكن له أصالة كبيرة فيما يختص بالنظرية • ومع ذلك فقد قدم سببين ضد أرسطو بأن كل شيء فوق القمر غير متغير • وأحدهما هو ظهور نجم جديد سنة ١٥٧٢ ، وجد أنه ليس له تغير يومى فى موقعه ، ويتحتم ، من ثم أن يكون أبعد من القمر • والسبب الآخر مستمد من ملاحظة المذنبات التى وجدت أيضا بعيدة • وسيذكر القارىء نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر ، وهذا ، مثل كل شيء آخر قاله أرسطو فى الموضوعات العلمية ، ثبت أنه عائق دون التقدم •

ولم تكن أهمية « تيشو براهى » لأنه صاحب نظرية ، ولكن لكونه راصدا ، أولا تحت رعاية ملك الدنمارك ، ثم تحت رعاية الامبراطور رودلف الثانى • وقد وضع فهرسا للأجرام ، وعين مواضع الكواكب طيلة سنين كثيرة • وفى أخريات حياته ، غدا « كبلر » ، وكان آنئذ شابا ، مساعده • وكانت ملاحظاته بالنسبة لكبلر فائقة القيمة •

و «كبلر» Kepler (١٥٧١ — ١٦٣٠) أحد الأمثلة الفذة على ما يمكن أن ينجز بالصبر دون حاجة الى قدر كبير من العبقرية • وكان أول فلكى له أهمية بعد «كوبرنيقوس» يعتنق نظرية اعتبار الشمس مركزا ، بيد أن وقائع «تيشو براهى» بينت أنها لا يمكن أن تكون صحيحة بالصورة التى قدمها فيها «كوبرنيقوس» • وقد كان متأثرا بالفيثاغورية ، كما كان ميالا ميلا وهميا تقريبا الى عبادة الشمس ، بالرغم من كونه بروتستانتيا صالحا • ولاشك أن هذه الدوافع جعلته

منحازا نحو ايثار فرض اعتبار الشمس مركزا. وقد جعلته فيثاغوريته يميل كذلك الى اتباع «طيماوس» أفلاطون فى افتراض أن الأهمية الكونية يتحتم أن تلازم الجوامد الخمسة المنتظمة. وقد استخدمها فى فى الايحاء بفروض لذهنه ، وأخيرا ، وبحسن الحظ ، نجح أحد هذه الفـــروض .

لقد كان انجاز «كبلر» العظيم هو اكتشاف قوانينه الثلاثة عن حركة الأجرام السماوية . وقد نشر اثنين من هذه القوانين سنة ١٦٠٩، ونشر الثالث سنة ١٦١٩ . ينص القانون الأول على: ترسم الكواكب أفلاكا بيضاوية تشغل الشمس بؤرة واحدة فيها. وينص القانون الثانى على: الخط الذى يصل بين كوكب وبين الشمس يقطع مساحات متساوية فى أزمنة متساوية . والقانون الثالث ينص على : مربع فترة دوران كوكب يتناسب مع مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس .

وينبغى أن يقال شىء فى شرح أهمية هذه القوانين .

القانونان الأولان أمكن فقط اثباتهما فى عصر « كبلر » فى حالة المريخ . وفيما يختص بالكواكب الأخرى ، كانت الملاحظات منسجمة معهما ولكن ليس بالقدر الذى يثبتهما اثباتا قاطعا . ومع ذلك فلم يمض وقت طويل قبل الوصول الى تأكيد حاسم .

لقد تطلب اكتشاف القانون الأول القائل بأن الكواكب تتحرك فى أفلاك بيضاوية ، للتحرر من العرف ، مجهودا أكبر مما يستطيع الرجل الحديث ادراكه بيسر . ان الأمر الواحد الذى اتفق عليه كل الفلكيين، بلا استثناء ، هو أن الحركات السماوية دائرية ، أو تتألف من حركات دائرية . وحيثما وجد أن الدوائر غير ملائمة لتفسير حركة الكواكب، استخدمت الدوائر الصغيرة . والدوائر الصغيرة هى المنحنى الذى يخط من نقطة على دائرة تدور دائرة أخرى . هاك مثلا : خذ عجلة كبيرة وثبتها مسطحة على الأرض ، وخذ عجلة أصغر ذات مسمار يخترقها ،

وأدر العجلة الأصغر (وهى مسطحة أيضا على الأرض) حول العجلة الكبرى ، بحيث يمس رأس المسمار الأرض • حينئـــذ تخط علامة المسمار على الأرض دائرة صغيرة • وفلك القمر ، من حيث علاقته بالشمس ، هو بالتقريب من هذا النوع : فعلى التقريب ترسم الأرض دائرة حول الشمس ، وفى هذه الأثناء يرسم القمر دائرة حول الأرض• بيد أن هذا تقريب فقط • فبقدر ما غدت الملاحظة أكثر صحة ، وجـد أنه ليس ثمة نسق من الدائرة الصغيرة يصلح على الدقة للوقائع • ومن ثم وجد أن فرض كبلر أشد توافقا مع المواضع المسجلة للمشترى من فرض بطليموس ، بل وفرض « كوبرنيقوس » •

والاستعاضة بالبيضاويات عن الدوائر يتضمن التخلى عن الانحياز الجمالى الذى هيمن على الفلك منذ « فيثاغوراس » • فقد كانت الدائرة شكلا كاملا ، والأفلاك السماوية أجساما كاملة ـــ هى آلهة أصلا ، وحتى عند أفلاطون وأرسطو فقد كانت وثيقة العــــلاقة بالآلهة • وقد بدا واضحا أن جسما كاملا يتحتم أن يتحرك فى شكل كامل • زد على ذلك ، أنه لما كانت الأجسام السماوية تتحرك تحركا حرا دون أن تدفع أو تجذب ، فيتحتم أن تكون حركتها « طبيعية » • أما وقد كان من السهل افتراض أن ثمة شيئا طبيعيا بصدد الدائرة ، لا بصـــدد البيضاوى ، فان الكثير من الآراء المسبقة الراسبة بعمق تعين التخلى عنها قبل أن يكون ممكنا تقبل قانون كبلر • وليس هنالك أحد من القدامى حتى ولا «أريستاركوس» ، قد تنبأ بفرض من هذا القبيل •

ويتناول القانون الثانى السرعة المتفاوتة للكوكب عند نقط مختلفة من فلكه• فاذا كانت س هى الشمس، م$_1$ ، م$_2$ ، م$_3$ ، م$_4$ ، م$_5$ مواضع متعاقبة للكوكب فى فواصل زمنية متساوية ـــ فلنقل فواصل كل منها شهر ـــ فقانون « كبلر » ينص على أن المناطق :

م$_1$ س م$_2$ ، م$_2$ س م$_3$ ، م$_3$ س م$_4$ ، م$_4$ س م$_5$

متســاوية • ومن ثم فالكوكب يتحــرك أسرع حــــركة حين يكون

الأقرب الى الشمس ، وابطأ حركة حين يكون الأبعد عنها . وقد كان هذا أيضا مروعا ، فكوكب ما ينبغي بغاية الجلال أن يكون مسرعا زمنا متوانيا آخر .

وكان القانون الثالث هاما لأنه يقارن بين حركات كواكب مختلفة، بينما القانونان الأولان يتناولان الكواكب العديدة واحدا بعد الآخر. يقول القانون الثالث : اذا كانت (ر) هي معدل المسافة بين كوكب و الشمس ، و (ت) هي طول سنته ، واذن تكون (ر٣) مقسمة بواسطة (ت٢) واحدة بالنسبة لكل الكواكب المختلفة . وهذا القانون يقـــدم (بقدر ما يتصل الأمر بالنظام الشمسي) الدليل على قانون « نيوتن » عن المربع المعكوس للجاذبية . ولكننا سنتحدث عن هذا فيما بعد .

و «جاليليو» Galileo (١٥٦٤ ــ ١٦٤٢) هو أعظم مؤسسي العلم الحديث ، مع امكان استثناء « نيوتن » . وقد ولد على الأرجح في نفس اليوم الذي مات فيه « مايكل أنجلو » ، ومات في الســنة التي ولد فيها « نيوتن » . وأنا أوصي بهذه الحقائق لأولئك (ان كان ثمة أحد) الذين ما برحوا يعتقدون في التناسخ . وهو مهم كفلكي، وربما كان أهم بكثير كمؤسس للديناميات .

لقد اكتشف «جاليليو» أولا أهمية التسارع في الدينـــاميات . و «التسارع» يعني التغير في السرعة، سواء في المقدار أم في الاتجاه، وعلى ذلك فان جسما يتحرك بانتظام في دائرة له في جميع الأوقات تسارع نحو مركز الدائرة . وفي اللغة التي كانت جارية قبل عصره ، يمكننا أن نقول انه تناول الحركة المنتظمة في خط مستقيم باعتبارها وحدها حركة « طبيعية » ، سواء على الأرض أم في السماء . ولقد ظن من « الطبيعي » للأجسام السماوية أن تتحرك في دوائر وللأجسام الأرضية في خطوط مستقيمة ، بيد أنه قد ظن كذلك أن الأجســـام الأرضية المتحركة ، تكف تدريجيا عن الحركة لو تركت وشأنها . وقد

تمسك « جليليو » ضد هذا الرأى ، بأن كل جسم ، لو ترك وشأنه سيستمر فى الحركة فى خط مستقيم بسرعة منتظمة ، وأى تغير ، سواء فى السرعة أو فى اتجاه الحركة ، يقتضى أن يفسر بأن ذلك راجع الى فعل « قوة » ما . هذا المبدأ أعلنه « نيوتن » . « القانون الأول للحركة » . وهو يدعى كذلك قانون القصور الذاتى . وسأعود الى نحواه فيما بعد ، ولكن ينبغى أولا أن أقول شيئا عن تفصيل اكتشافات « جاليليو » .

لقد كان «جاليليو» أول من وضع قانون الأجسام الساقطة . هذا القانون الذى أعطى تصور «التسارع» ، هو فى منتهى البساطة . وهو يقول انه ، عندما يسقط جسم سقوطا حرا ، فسرعته ثابتة ، اللهم الا بالقدر الذى تتدخل به مقاومة الهواء ، ولم يكن البرهان الكامل على هذا القانون ممكنا الى أن اخترعت مضخة الهواء ، وكان ذلك حوالى سنة ١٦٥٤ . بعد ذلك ، كان ممكنا ملاحظة الأجسام الساقطة فى مكان مفرغ من الهواء فعلا ، ووجد أن الريش يسقط بنفس سرعة سقوط الرصاص ، ان ما أثبته « جاليليو » أنه ليس ثمة فارق يمكن قياسه بين كتلة كبيرة وكتلة صغيرة من مادة واحدة . وحتى عصره كان يزعم أن كتلة كبيرة من الرصاص أسرع بكثير فى سقوطها من كتلة صغيرة . ولم يكن القياس على أيامه عملا دقيقا بقدر ما أصبح كذلك منذ ذلك الحين ، ومع هذا ، فقد وصل الى القانون الحقيقى لسقوط الأجسام . اذا سقط جسم سقوطا حرا فى فراغ خال من الهواء ، فان سرعته تتزايد بمعدل ثابت . ففى نهاية اللحظة الأولى ، تكون سرعته ٣٢ قدما فى الثانية ، وفى نهاية لحظة ثانية ، ٦٤ قدما فى الثانية ، وفى نهاية الثالثة ، ٩٦ قدما فى الثانية ، وهلم جرا . والتسارع ، أعنى المعدل الذى تتزايد به السرعة، واحد دائما ففى كل ثانية، يكون تزايد السرعة (بالتقريب) ٣٢ قدما فى الثانية .

وقد درس « جاليليو » أيضا القذائف ، وهو موضوع له أهميته

عند مستخدمه دوق توسكانيا . ولقد كان الظن أن القذيفة التى تطلق أفقيا ستتحرك أفقيا للحظة ، وفجأة تبدأ فى السقوط رأسيا . وقد بين « جاليليو » أنه بصرف النظر عن مقاومة الهواء ، تظل السرعة الأفقية ثابتة ، طبقا لقانون القصور الذاتى ، ولكن ثمة سرعة رأسية تنضاف ، وتنمو بمقتضى قانون سقوط الأجسام . ولكى نتبين كيف أن قذيفة تتحرك أثناء فترة زمنية وجيزة ، ولنقل ثانية ، بعد أن كانت محلقة لوقت ما ، نخطو الخطوات التالية : أولا ، اذا لم تكن ساقطة ، لغطت مساحة أفقية معينة ، تساوى المساحة التى غطتها فى الثانية الأولى من تحليقها . ثانيا ، اذا لم تكن تتحرك أفقيا ، وانما تسقط فقط ، لسقطت رأسيا بسرعة تناسب الوقت الذى انقضى من بداية التحليق . والواقع ، أن تغييرها للمكان هو ما تكونه لو تحركت أولا أفقيا لثانية بالسرعة الأولى ثم سقط رأسيا لثانية بسرعة تتناسب مع الزمن الذى كانت أثناءه محلقة . ان حسابا بسيطا ليبين أن مسراها التالى هو قطع مكافىء ، وتؤيد هذه الملاحظة ، اللهم الا بقدر ما تتدخل مقاومة الهواء .

وما سبق ذكره يعطينا مثلا بسيطا لمبدأ ثبت أنه مبدأ مثمر على نطاق واسع فى الديناميكا ، وهو المبدأ القائل بأنه حين تنشط قوى متعددة فى آن واحد ، فان أثرها يكون كما لو كان كل منها قد نشط على التعاقب . وهذا جزء من مبدأ أعم يدعى قانون متوازى الأضلاع . هب على سبيل المثال أنك على ظهر سفينة تتحرك ، وأنك تسير عبر السطح . فبينما تسير تتحرك السفينة الى أمام ، بحيث أنك بالنسبة للماء تحركت الى أمام وعبر اتجاه حركة السفينة . فاذا شئت أن تعلم أين وصلت بالنسبة للماء ، فعليك أن تفترض أنك أولا وقفت كما أنت بينما كانت الباخرة تسير ، ثم بعد ذلك وفى زمن مساو ، كانت الباخرة تقف بينما تسير أنت عبرها . وينطبق المبدأ نفسه على القوى . ويجعل هذا من الممكن حل مسألة التأثير الكلى لعدد من القوى ، ويجعل معقولا تحليل

الظواهر الفيزيائية واكتشاف القوانين المنفصلة التى تخضع لها الأجسام المتحركة • لقد كان جاليليو هو الذى أدخل هذا المنهج المثمر اثمارا عظيما •

وفيما قلته ، حاولت أن أتحدث ، بقدر المستطاع ، بلغة القرن السابع عشر • فاللغة الحديثة مختلفة فى جوانب هامة ، ولكن لنشرح ما أنجزه القرن السابع عشر من المرغوب فيه أن نختار ضروب تعبيره مؤقتـا •

وقانون القصور الذاتى فسر لغزا ، عجز عن تفسيره ، قبـل جاليليو ، النسق الكوبرنيقى • فكما لاحظنا آنفا ، اذا ألقيت بحجر من أعلى برج ، فانه سيسقط عند أسفل البرج ، وليس الى الغرب منه الى حد ما ، ومع ذلك فاذا كانت الأرض تدور ، فلابد أنها ابتعدت مسافة معينة أثناء سقوط الحجر • وسبب أن هذا لا يحدث هو أن الحجر يحتفظ بسرعة الدوران التى ، قبل القائه ، يشارك فيها كل شىء آخر على سطح الأرض • والواقع أنه ، اذا كان البرج عاليا بدرجة كافية ، سيكون هنالك أثر مضاد لما يتوقعه معارضو «كوبرنيقوس» • ولما كان أعلى البرج ، أبعد عن مركز الأرض من أسفله ، فحركته أسرع ومن ثم يسقط الحجر شرق أسفل البرج بدرجة طفيفة • هذا الأثر ، سيكون ، مع ذلك طفيفا للغاية الى حد لا يمكن قياسه •

لقد آثر « جاليليو » بحماسة نسق اعتبار الشمس مركزا ، واتفق مع كبلر ، وتقبل اكتشافاته • ولما كان قد سمع عن رجل هولندى اخترع مؤخرا تلسكوبا ، فقد صنع واحدا بنفسه ، وبغاية السرعة اكتشف عددا من الأشياء الهامة • فقد وجد أن درب اللبانة يتألف من كثرة من النجوم • ولاحظ وجوه كوكب الزهرة ، وهى التى عرف «كوبرنيقوس» أنها مفهومة ضمنا من نظريته ، والتى كانت العين المجردة عاجزة عن رؤيتها • وقد اكتشف توابع كوكب المشترى ، التى دعاها ، تحية منه

لمستخدمه ، « سيدرا ميديكا » Sidera Medicca ، وقد وجد أن هـــذه التوابع تطيع قوانين « كبلر » • وقد كانت هناك مع ذلك ، صعوبة • كان هنالك دائما سبعة أجسام سماوية ، الكواكب الخمسة والشمس والقمر ، ومن ثم فالسبعة رقم مقدس • أليس يوم السبت هو اليوم السابع ؟ ألم تكن هنالك الشمعدانات ذات الفروع السبعة ، وكنائس آسيا السبع ؟ فماذا تراه أنسب من أن يكون هنالك ســبعة أجسام سماوية ؟ ولكن علينا أن نضيف أقمار المشترى الأربعة ، وهذا يجعل العدد أحد عشر ــ وهو عدد ليس له صفات صوفية • على هذا الأساس شجب التقليديون التلسكوب ورفضوا النظر من خلاله ، وتمســكوا بأنه يكشف عن أوهام فقط • وقد كتب «جاليليو» الى كبلر داعيــا اياه أن يضحكا معا لغباء « الغوغاء » ، وتكشف بقية خطابه بوضوح أن «الغوغاء» هم أساتذة الفلسفة ، الذين حاولوا أن يمحوا بالشعوذة أقمار المشترى ، مستخدمين « ضربات الحجج المنطقية كما لو كانت تعويذات ســحرية » •

وقد أدين « جاليليو » ، كما هو معروف ، من محكمة التفتيش سرا سنة ١٦١٦ ، ثم علنا سنة ١٦٣٣ ، وفى الأخيرة أنكر رأيه علنا ، ووعد ألا يتمسك بعد ذلك بالقول بأن الأرض تدور • وقد نجحت محكمة التفتيش فى وضع نهاية للعلم فى ايطاليا ، بحيث أنه لم يزدهر من جديد هناك لقرون • بيد أنها فشلت فى أن تمنع رجال العلم من اختيار نظرية اعتبـــار الشمس مركزا ، وآذت الكنيسة ايذاء بالغا بحماقتها • ولقد كان هنالك لحسن الحظ أقطار بروتستانتية ، حيث كان رجال الدين ، مع لهفتهم على ايذاء العلم ، عاجزين عن السيطرة على الدولة •

ولقد أنجز «نيوتن» Newton (١٦٤٢ ــ ١٧٢٧) النصر النهائى والكامل ، الذى شق له الطـــريق « كوبرنيقـــوس » و « كبلر »

و « جاليليو » • واذ انطلق من قوانينه الثلاثة عن الحركة — ويرجع الفضل فى الاثنين الأولين الى « كبلر » — أثبت أن قوانين « كبلر » الثلاثة تعادل القضية القائلة بأن لكل كوكب ، فى كل لحظة تسارعا نحو الشمس يتغير تغيرا عكسيا لتغير مربع المسافة من الشمس • وقد بين أن التسارعات نحو الأرض ونحو الشمس ، متبعة نفس الصيغة ، تفسر حركة القمر ، وأن تسارع الأجسام الساقطة على سطح الأرض ترتبط من جديد بتسارع القمر طبقا لقانون المربع العكسى • وقد عرف «القوة» بأنها علة تغير الحركة أعنى التسارع • وكان بذلك قادرا على اعلان قانونه عن الجاذبية الكلية : « كل جسم يجذب الآخر بقوة تتناسب تناسبا مباشرا مع ما تنتجه كتلتاهما ، وتناسبا عكسيا مع مربع المسافة بينهما » • وقد استطاع أن يستنبط من هذه الصيغة كل شىء فى نظرية الكواكب : حركات الكواكب وتوابعها ، أفلاك المذنبات ، المد والجزر • وقد ظهر فيما بعد أنه حتى أدق انطلاقات للكواكب من الأفلاك البيضاوية ، تستنبط من قانون «نيوتن» • لقد كان النصر كاملا الى حد ينذر بالخطر من أن يغدو « نيوتن » أرسطو آخر ، ويفرض على التقدم حاجزا لا يمكن تخطيه • ففى انجلترا ، لم يتحرر الناس تحررا كافيا من سلطته وينهضوا بعمل هام جديد فى الموضوعات التى عالجها ، الا بعد وفاته بقرن •

لقد كان القرن السابع عشر قرنا رائعا ، لا فى الفلك والديناميكا فقط ، وانما فى طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم ، أيضا •

لنأخذ أولا مسألة الأجهزة العلمية • (١) فقد اخترع الميكروسكوب المركب ، قبيل القرن السابع عشر ، حوالى ١٥٩٠ • واخترع التلسكوب سنة ١٦٠٨ ، اخترعه هولندى يدعى «ليبرشى » ،

---

(١) فى هذا الموضوع انظر الفصل المعنون « الأجهزة العلمية » فى :
A. Wolf : A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.

وان كان «جاليليو» هو أول من استخدمه استخداما جادا لأغراض علمية • وقد اخترع « جاليليو » أيضا الترمومتر — على الأقل هذا ما يبدو الأكثر احتمالا • وقد اخترع تلميذه « تورشيللى » البارومتر • واخترع « جريكه » Guerike (١٦٠٢ — ١٦٨٦) مضخة الهواء • وقد تحسنت الساعات ، وان لم تكن جديدة ، تحسنا كبيرا فى القرن السابع عشر ، والى حد كبير بفضل عمل « جاليليو » • وبفضل هذه الاختراعات ، غدت الملاحظة العلمية أكثر دقة وأشد اتساعا ، مما كانت عليه فى أى وقت مضى •

ثم كان هنالك عمل هام فى العلوم الأخرى غير الفلك والديناميكا، فقد نشر « جيلبرت » (١٥٤٠ — ١٦٠٣) كتابه العظيم عن المغناطيس سنة ١٦٠٠ • واكتشف « هارفى » (١٥٧٨ — ١٦٥٧) دورة الدم ، ونشر اكتشافه سنة ١٦٢٨ • واكتشف « ليفنهوك » (١٦٣٢ — ١٧٢٣) الحيوانات المنوية ، وان كان ثمة آخر هو « ستيفان هام » اكتشفها ، فيما يلوح ، قبل ذلك بأشهر قليلة ، واكتشف « ليفنهوك » البرتوزوا أو الكائنات العضوية أحادية الخلية ، وأيضا الباكتريا • وقد كان «روبرت بويل » (١٦٢٧ — ١٦٩١) كما كان يعلم للأطفال حين كنت صغيرا، « أب الكيمياء ، وابن الايرل كورك » ، وهو الآن يذكر بصفة رئيسية، «بقانون بويل » ، القائل بأنه فى كمية معطاة من الغاز فى درجة حرارة معطاة ، يتناسب الضغط تناسبا عكسيا مع الحجم •

لم أذكر شيئا عما تحقق من تقدم فى الرياضيات البحتة ، ولكنها مع ذلك أشياء عظيمة جدا تحققت ، وكانت لا غنى عنها لكثير من العمل الذى تم فى العلوم الفيزيائية • لقد أذاع «نابير» Napier اختراعه للوغاريتمات سنة ١٦١٤ • وقد نتجت الهندسة المتناسقة عن عمل علماء رياضيات عديدين فى القرن السابع عشر، وقد كان الاسهام الأعظم بينهم لديكارت• وقد اخترع «نيوتن» و «ليبنيز» على استقلال ، حساب

التفاضل ، والتكامل ، وهو أداة لكل الرياضيات العليا تقريبا . هذه فقط أبرز الانجازات فى الرياضيات البحتة ، وكان هنالك أخرى لاحصر لها ، ذات أهمية كبيرة .

وقد كانت نتيجة العمل العلمى الذى كنا ننظر فيه ، تحولا تاما فى نظرة الرجال المثقفين . ففى بداية القرن ، أدلى السير «توماس براون» بدلوه فى محاكمات السحر والعرافة ، وفى نهاية القرن شىء كهذا كان مستحيلا . وفى عصر « شكسبير » كانت المذنبات ما برحت أعاجيب ، وبعد نشر كتاب « نيوتن » المبادىء فى سنة ١٦٨٧ ، علم أنه قد أحصى مع « هالى » أفلاك بعض المذنبات ، وأنها كانت شأنها شأن سائر الكواكب تخضع لقانون الجاذبية . لقد أقام حكم القانون هيمنته على خيال الانسان ، جاعلا أشياء من قبيل السحر والشعوذة أشياء لا تصدق . وفى سنة ١٧٠٠ كانت نظرة الرجال المثقفين نظرة حديثة تماما وفى سنة ١٦٠٠ ، باستثناء عدد ضئيل جدا ، كانت هذه النظرة ما برحت منتمية للعصر الوسيط على نطاق واسع .

وفى بقية هذا الفصل سأحاول أن أبسط بايجاز ، الاعتقادات الفلسفية التى بدا أنها جاءت من القرن السابع عشر ، وبعض الجوانب التى يختلف فيها العلم الحديث عن علم « نيوتن » .

الشىء الأول الذى أنوه به هو زوال كل آثار النزعة الحية على التقريب من قوانين الفيزياء . لقد كان الواضح أن اليونان كانوا يعتبرون قوة الحركة علامة على الحياة ، وان لم يقولوا ذلك صراحة . ويبدو لملاحظة الادارك السليم أن الحيوانات تتحرك بذواتها ، بينما المادة الميتة تتحرك فقط حين تجبرها على ذلك قوة خارجية . ان لنفس حيوان ، عند أرسطو ، وظائف متعددة ، واحدى هذه الوظائف تحريك جسمه . والشمس والكواكب ، فى الفكر اليونانى ، جديرة أن تكون آلهة ، أو على الأقل تدير نظامها وتحريكها الآلهة . وقد ارتأى

« أنكساغوراس » رأيا مختلفا ، ولكنه لم يكن تقيا . و «ديمقراطس» ارتآى رأيا مخالفا ، ولكنه أهمل ، ما عدا من الأبيقوريين ، لحساب أفلاطون وأرسطو . ومحركات أرسطو البالغة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركا غير متحرك ، هى أرواح الهية ، وهى المصدر النهائى لكل حركة فى العالم . واذا ترك أى جسم غير حى لشأنه ، فانه سرعان ما يغدو منعدم الحركة ، وعلى ذلك فلا بد أن يستمر تأثير الروح فى المادة لكى لا تتوقف الحركة .

لقد تغير كل هذا بأول قانون للحركة . فالمادة الخالية من الحياة ، بمجرد أن تبدأ فى الحركة ، ستستمر فى التحرك ما لم توقفها علة خارجية . أضف الى ذلك أن العلل الخارجية لتغير الحركة تحولت لتصبح هى نفسها مادية ، حيثما أمكن التحقق منها تحققا قاطعا . ولقد ظل النظام الشمسى ، على أية حال ، محتفظا بحركته بقوته الدافعة وبقوانينه ، ولم تكن ثمة حاجة الى تدخل خارجى . وما برح هنالك حاجة الى الله ليجعل الميكانيزم يعمل ، فالكواكب ، تبعا لنيوتن قذفتها فى الأصل يد الله . ولكنه بعد أن فعل هذا ، وأصدر قانون الجاذبية ، سار كل شيء بذاته ، بغير حاجة الى مزيد من التدخل الالهى . وحين اقترح «لابلاس» أن نفس القوى التى تعمل الآن لا بد أنها كانت السبب فى خروج الكواكب من الشمس ، دفعت مساهمة الله فى الطبيعة الى الوراء مدى أبعد . ويمكن أن يظل الله خالقا ، ولكن حتى هذا كان مشكوكا فيه ، مادام لم يكن واضحا أن العالم كانت له بداية فى الزمان . ورغم أن معظم رجال العلم كانوا نماذج للتقى ، فان النظرة التى توحى بها أعمالهم كانت معكرة لصفو الأرثوذكسية ، وكان لرجال الدين عذرهم فى احساسهم بالضيق .

وشيء آخر نجم عن العلم كان تغيرا عميقا فى تصور مكان الانسان فى العالم . ففى عالم العصور الوسطى، كانت الأرض مركز السماوات،

وكان لكل شيء غرض يتصل بالانسان • وفى عالم نيوتن ، كانت الأرض كوكبا ضئيل الشأن ، فهى نجم غير متميز بوجه خاص ، بحيث أن هذه ، بالمقارنة ، كانت مجرد نقطة كرأس الدبوس • وقد بدا غير مقبول أن هذا الجهاز الضخم قد صمم من أجل خير بعض الكائنات الصغيرة على هذه النقطة • فضلا عن ذلك ، فان الغرض ، الذى ظل منذ أيام أرسطو يشكل جزءا وثيقا من تصور العلم ، قد نحى جانبا الآن خارج نطاق العمل العلمى • فأى شخص يمكن أن يعتقد أن السماوات وجدت لكى تعلن عظمة الله ، ولكن لا يستطيع أحد أن يدع هذا الاعتقاد يتدخل فى حساب فلكى • ينبغى للعالم أن يكون له غرض ، بيد أن الأغراض لم يعد يسعها أن تدخل التفسيرات العلمية •

لقد كان فى الامكان أن تذل النظرية الكوبرنيقية كبرياء الانسان، ولكن الواقع أن الأثر العكسى هو الذى حدث• ذلكم لأن انتصارات العلم أحيت الكبرياء الانسانى • لقد كان العالم القديم الخابى يعذبه احساس بالاثم ، ولقد سلم هذا الارث كاضطهاد وقع عليه فى العصور الوسطى • لأن نذل أمام الله فهذا أمر سليم وحكيم ، لأن الله قد يعاقب الكبرياء • فالطاعون ، والفيضانات ، والأتراك ، والتتار ، والمذنبات قد عقدت العصور المظلمة ، وقد كان الاحساس أن قدرا أكبر فأكبر من المذلة هو وحده الذى يمكن من تفادى هذه الكوارث ما يقع منها وما يهدد • ولكن أصبح مستحيلا أن يظل الناس أذلاء وقد أنجزوا مثل هذه الانتصارات :

لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة فى الليل
فقال الله لنيوتن كن وتحول كل شيء الى نور

وأما عن اللعنة ، فان خالق هذا العالم الشاسع لديه ما هو أفضل للتفكير فيه من ارسال الناس الى الجحيم لأخطاء لاهوتية تافهة • فيهوذا حقت عليه اللعنة ، لا « نيوتن » مع أنه كان آريا •

كان هنالك بالطبع أسباب أخرى للرضى بالذات • فقد انحصر التتار فى آسيا وكف الأتراك عن أن يكونوا مصدر تهديد • وذلت المذنبات ﻟ « هالى » ، أما عن الزلازل ، فمع أنها ظلت مرعبة ، فقد كانت مثيرة للشغف الى الحد الذى جعل رجال العلم نادرا ما يمكنهم أن يندموا عليها • وقد غدا أوروبيو الغرب أغنى وأغنى ، وأصبحوا ملاكا للعالم كله • لقد غزوا أمريكا الشمالية والجنوبية ، وكانوا أقوياء فى افريقيا والهند ، محترمين فى الصين ويخشون فى اليابان • فاذا أضيف الى هذا كله انتصارات العلم ، فلا عجب أن يشعر رجال القرن السابع عشر بأنفسهم رفاقا أصفياء ، لا أولئك الآثمين الأشقياء كما كانوا لا يزالون ينادون أنفسهم أيام الآحاد •

وثمة بعض جوانب تختلف فيها تصورات الفيزياء النظرية الحديثة عن تصورات نسق « نيوتن » • لنبدأ بتصور « القوة » ، الذى كان بارزا فى القرن السابع عشر ، فقد تبين أنه سطحى • « القوة » عند « نيوتن » هى علة التغير فى الحركة سواء فى المقدار أو فى الاتجاه • وتعتبر فكرة العلة هى الهامة ، وتتصور القوة تصورا خياليا كنوع لشىء نختبره حين ندفع أو نجذب • ولهذا السبب قد اعتبر كاعتراض على الجاذبية أنها على مسافة ، ووافق « نيوتن » نفسه على أنه يتحتم أن يكون هنالك وسيط ما تنتقل بواسطته • وقد تبين بالتدريج أن جميع المعادلات يمكن أن تكتب دون ادخال القوى • وما لوحظ كان ثمة علاقة بين التسارع والوضع النسبى ، فلأن نقول إن هذه العلاقة قد أحدثت بواسطة « القوة » لا يضيف شيئا الى معرفتنا • فالملاحظة تبين أن للكواكب فى جميع الأوقات تسارعا نحو الشمس ، يتنوع عكسيا مع مربع مسافتها منها • فالقول بأن هذا يرجع الى قوة الجاذبية محض لفظية ، مثل القول بأن الأفيون يجعل الناس ينامون لأن له خاصية التنويم • وعلى ذلك فعلماء الفيزياء المحدثون ، يقدمون فقط الصيغ التى تحدد التسارعات ، ويتجنبون

كلمة « قوة » تجنبا تاما . لقد كانت « القوة » الشبح الواهن للنظرة الحيوية بصدد علل الحركات ، وبالتدريج تم التخلص من الشبح .

وحتى مجيء ميكانيكا الكم ، لم يحدث ما يدعو الى التعديل بأى درجة فيما هو جوهرى فى فحوى القانونين الأولين للحركة ، أعنى بهذا : أن قوانين الديناميكا صيغت فى حدود التسارعات . وفى هذا الجانب ، علينا أن نضيف « كوبرنيقوس » و « كبلر » مع القدامى . فقد بحثوا عن القوانين وهم يعرضون أشكال أفلاك الأجسام السماوية. لقد جعل « نيوتن » واضحا أن القوانين التى تعرض فى هذه الصورة لا يمكن ألبتة أن تكون أكثر من قوانين تقريبية . فالكواكب لا تتحرك فى أشكال بيضاوية دقيقة ، بسبب الاضطرابات التى تسببها انجذابات الكواكب الأخرى . كما أن فلك الكواكب لا يتكرر أبدا بدقة لنفس السبب . بيد أن قانون الجاذبية الذى يتناول التسارعات ، كان قانونا سهلا جدا ، وظن أنه دقيق تماما لمائتى سنة بعد عصر « نيوتن » . وحين نقحه « أينشتاين » فقد ظل قانونا يتناول التسارعات .

صحيح أن حفظ الطاقة هو قانون يتناول السرعات، لا التسارعات. لكن فى الحسابات التي تستخدم هذا القانون ، لا زالت التسارعات هى التى يتعين استخدامها .

أما بصدد التغيرات التى تدخل فى ميكانيكا الكم ، فهى عميقة جدا ، بل ، ما برحت لدرجة ما ، موطن اختلاف وافتقار لليقين .

وثمة تغير واحد عن الفلسفة النيوتنية ينبغى أن نذكره الآن ، ألا وهو اطراح المكان المطلق والزمان المطلق . ولعل القارىء يذكر تنويها بهذه المسألة فيما يتصل بديموقريطس . فنيوتن كان يعتقد فى المكان الذى يتكون من نقط ، وفى الزمان الذى يتألف من آنات ، ولهما وجود مستقل عن الأجسام والأحداث التى تشغلهما . وفيما يختص بالمكان كان لديه حجة تجريبية يؤيد بها رأيه ، أعنى أن الظواهر

الفيزيائية تمكنه من أن يميز الدوران المطلق • فاذا أديرت المياه فى دلو ، فانها تصعد الى الجوانب وتهبط فى المركز ، ولكن اذا أدير الدلو بينما لا تدار الماء ، فلن يحدث هذا الأثر • ومنذ أيام نيوتن ، أجريت تجربة بندول « فوكولت » ، مزودة لنا بما اعتبر اثباتا لدوران الأرض • وحتى فى أحدث الآراء ، تمثل مسـألة الدوران المطلق صعوبات• فاذا كانت كل حركة نسبية، فان الاختلاف بين الفرض القائل بأن الأرض تدور ، وبين الفرض القائل بأن السماوات هى التى تدور هو محض اختلاف لفظى ، وهو ليس أكثر من الاختلاف بين قولنا « جون هو أبو جيمس » وقولنا « جيمس هو ابن جون » • ولكن اذا دارت السماوات ، لكانت حركة النجوم أسرع من الضـوء ، وهذا مستحيل • وليس يمكن القول بأن الاجابات الحديثة عن هذه الصعوبة مرضية ارضاء كاملا ، ولكنها مرضية بدرجة تكفى لتجعل كل علماء الفيزياء تقريبا يتقبلون الرأى القائل بأن الحركة والمكان محض نسبيين• فاذا جمعنا بين هذا وبين الدمج بين المكان والزمان فى مكان ــ زمان ، لتبدلت نظرتنا عن العالم تبدلا ملحوظا عن النظرة الناجمة عن عمل « جاليليو » و « نيوتن » • ولكن عن هذا ، كما عن نظرية الكم ، لن أقول شيئا هذه المرة •

فرانسيس بيكون

مع أن فلسفة « فرانسيس بيكون » Francis Bacon (١٥٦١ – ١٦٢٦) ليست فى كثير من جوانبها وافية ، فان له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الاستقرائى الحديث وكرائد لمحاولة تنظيم الاجراء العلمى تنظيما منطقيا .

كان ابنا « للسير نيقولا بيكون » ، اللورد حامل الختم العظيم ، وكانت عمته زوجة « السير وليام سيسيل » Sir William Cecil ، الذى أصبح فيما بعد « لورد بيرجلى » Lord Burghley ، ومن ثم فقد ترعرع فى جو من شئون الدولة . وقد دخل البرلمان فى سن الثالثة والعشرين ، وأصبح مرشدا « لأسكس » Essex . ومع

ذاك ، فحين سقطت عن « اسكس » الحظوة ساعد فى اقامة الدعوى عليه • ومن أجل هذا وجه اليه البعض لوما صارما • فمثلا يقدم « ليتون ستراتشى » Lytton Strachey فى كتابه « اليزابث وأسكس » Elizabeth and Essex أقول يقدم « بيكون » على أنه مسخ من الغدر والعقوق • وهذا غير عادل بالمرة • فقد عمل مع « أسكس » حين كان « أسكس » مخلصا ، ولكنه تخلى عنه حين كان استمرار الولاء له معناه الخيانة • وليس فى هذا شىء يمكن أن يدينه حتى من أشد أخلاقيى العصر صرامة •

ورغم تخليه عن « أسكس » ، فانه لم يكن ألبتة طيلة حياته موضع رضى من الملكة « اليزابث » • وأيا ما كان ، فقد تحسنت امكانيات نجاحه بارتقاء « جيمس » للعرش • ففى سنة ١٦١٧ ظفر بوظيفة والده كحامل للختم العظيم ، وفى سنة ١٦١٨ أصبح « اللورد قاضى القضاة » Lord Chancellor • ولكن بعد أن شغل مكانه العظيم لسنتين فقط ، اتهم بتلقى الرشاوى من الخصوم • وقد أقر بصحة التهمة مدافعا عن نفسه فقط بأن الهدايا لم تؤثر بالمرة فى قراره • وفيما يختص بذلك لكل أن يشكل رأيه الخاص به ، ما دام لا يمكن أن يكون هناك أى دليل فيما يختص بطبيعة القرارات التى يصل اليها بيكون فى ظروف أخرى • وقد حكم عليه بـ ٤٠٫٠٠٠ جنيها غرامة ، وبالسجن فى البرج ما طاب للملك ذلك ، وبالحرمان الدائم من البلاط ، وبعدم الصلاحية لتولى الوظائف • وقد نفذ هذا الحكم تنفيذا جزئيا للغاية • فلم يجبر على دفع الغرامة ، وأبقى فى البرج لأربعة أيام فقط • ولكنه أجبر على التخلى عن الحياة العامة ، وأن ينفق بقية أيامه فى كتابة كتب هامة •

ولقد كانت أخلاق المهنة القضائية ، فى تلك الأيام ، أخلاقا منحلة الى حد ما • فكل قاض تقريبا ، كان يتقبل الهدايا ، عادة من الجانبين

معا • ونحن فى أيامنا هذه نظن أن من البغيض جدا للقاضى أن يأخذ رشاوى ، ومن الأشد بغضا أن يصدر بعد أخذها حكما ضد معطيها • وفى تلك الأيام كانت الهدايا أمرا مألوفا ؛ وكان القاضى يظهر «فضيلته» بعدم التأثر بها • وقد أدين « بيكون » كحادث عارض فى شجار فريق ، لا لأنه كان مذنبا على نحو استثنائى • وهو لم يكن رجلا ذا مكانة أخلاقية بارزة ، كما كان شأن سلفه « سير توماس مور » ، ولكنه كذلك لم يكن شريرا على نحو استثنائى • لقد كان ، من الناحية الأخلاقية ، وسطا ، ليس أفضل ولا أسوأ من معظم معاصريه •

وبعد خمس سنوات أنفقها فى التقاعد ، مات باصابة برد بينما كان يجرى التجربة على التبريد بحشو دجاجة بالثلج •

وأهم كتاب لبيكون : « تقدم المعرفة » ، كتاب حديث على نحو رائع ، من جوانب كثيرة • ويعتبر عامة ، كصاحب للقول المأثور « المعرفة قوة » • ومع أنه قد يكون له أسلاف قالوا نفس الشىء ، فقد قاله هو بتشديد جديد • وكانت القاعدة الشاملة لفلسفته قاعدة عملية : تزويد الجنس البشرى بالسيطرة على قوى الطبيعة بواسطة الاكتشافات والابتكارات العامية • وكان يرى أن الفلسفة ينبغى أن تبقى منفصلة عن الدين ، لا أن تكون ممتزجة به امتزاجا وثيقا كما كان الشأن فى المدرسية • وقد تقبل الدين التقليدى ، فلم يكن بالرجل الذى يتشاجر مع الحكومة فى مثل هذا الأمر • ولكنه بينما كان يرى أن العقل يمكن أن يظهر وجود الله ، كان يعتبر كل شىء آخر فى اللاهوت كشىء يعرف فقط بالوحى • والحق انه كان يذهب الى أن أعظم انتصار للايمان حينما تظهر عقيدة ما غاية فى الغموض لعقل مغلوب على أمره • وأيا ما كان فالفلسفة ينبغى أن تعتمد على العقل فقط • لقد كان من ثم محاميا عن نظرية « الحقيقة المزدوجة » ، حقيقة للعقل وحقيقة للوحى • وقد دعا الى هذه النظرية بعض أتباع ابن رشد

فى القرن الثالث عشر ، ولكن الكنيسة أدانتها • « فانتصار الايمان » كان عند الدين الأصيل ، شعارا خطيرا • ففى أخريات القرن السابع عشر سخر منه « بيل » ، باسطا باستفاضة كل ما يمكن للعقل قوله ضد عقيدة دينية تقليدية ، ثم خلص من هذا الى « أن انتصار الايمان يكون أعظم للغاية ، رغم حجج العقل ، فى الاعتقاد » • ومن المستحيل أن نعرف الى أى حد كان « بيكون » مخلصا فى عقيدته الدينية •

لقد كان « بيكون » أول ذلك الصف الطويل من الفلاسفة ذوى العقول العلمية الذين أكدوا أهمية الاستقراء كمقابل للقياس • وقد حاول ، مثلما فعل معظم أخلافه ، أن يجد نوعا ما من الاستقراء أفضل من ذلك النوع الذى يطلق عليه « الاستقراء بالعد البسيط » • ويمكن أن نمثل للاستقراء بالعد البسيط بالحكاية الرمزية الآتية : حدث فى زمن ما أن كان على موظف الاحصاء السكانى أن يسجل أسماء جميع سكان قرية من قرى مقاطعة « ويلز » • فأول واحد سأله كان يدعى « وليام وليامز » ، وكذلك كان اسم الثانى ، والثالث والرابع ••• ، وأخيرا قال لنفسه : « هذا شىء ممل ، فالواضح أنهم كلهم يدعون « وليام وليامز » • سأسجلهم على هذا النحو وأظفر بيوم عطلة » • ولكنه كان مخطئا ، فقد كان هنالك واحد منهم يدعى « جون جونز » • هذا يظهر أننا سنضل اذا وثقنا للغاية ثقة ضمنية فى الاستقراء بالعد البسيط •

اعتقد « بيكون » أن لديه منهجا يمكن به جعل الاستقراء أفضل من هذا • فقد رام ، على سبيل المثال أن يكتشف طبيعة الحرارة التى افترض (افتراضا صحيحا) أنها تتألف من حركات سريعة غير منتظمة لأجزاء صغيرة من الأجسام • فكان منهجه أن يعد قوائم للأجسام الساخنة ، وقوائم للأجسام الباردة ، وقوائم لأجسام ذات درجات متغيرة من الحرارة • وكان يأمل أن تظهر هذه القوائم خاصة ما تحضر

فى الأجسام الساخنة وتغيب فى الأجسام الباردة ، وتحضر بدرجات متغيرة فى الأجسام ذات الدرجات المتغيرة من الحرارة • وبهذا المنهج توقع أن يصل الى قوانين عامة ، بالحصول فى المرحلة الأولى على أدنى درجة من العموم • ومن عدد من هذه القوانين كان يأمل أن يصل الى قوانين فى الدرجة الثانية من العموم ، وهلم دواليك • فالقانون المفترض ينبغى أن يختبر بتطبيقه فى ظروف جديدة ، فاذا تحقق فى هذه الظروف فقد تأكد الى ذلك الحد • ولبعض المراحل قيمة خاصة لأنها تمكننا من الحسم بين نظريتين ، كل منهما ممكنة بقدر ما ندخل فى الاعتبـار الملاحظات السابقة ، هذه المراحل تسمى بالمراحل « المميزة » •

ولم يكن « بيكون » يزدرى القياس فقط ، بل كان يحط أيضا من قدر الرياضيات ، بزعم كونها غير كافية من الناحية التجريبية • وكان معاديا بقسوة لأرسطو ، ولكنه كان يقدر « ديمقريطس » تقديرا عاليا للغاية • وبالرغم من أنه لم ينكر أن سياق الطبيعة هو مثل على القصد الالهى ، فهو يعترض على ادخال أى تفسير غائى فى البحث الواقعى فى الظواهر ، فهو يرى أن كل شىء ، ينبغى تفسيره كناجم بالضرورة عن علل فاعلة •

وكان يقدر منهجه من حيث كونه يبين كيف نرتب الوقائع الملاحظة التى يجب أن يؤسس عليها العلم • فهو يقول ، اننا ينبغى لنا ألا نكون مثل العناكب ، التى تغزل الأشياء من داخلها ، ولكن مثل النحل ، الذى يجمع ويرتب معا • وقد يكون هذا مجحفا بالنمل ولكنه يصور مقصد « بيكون » •

وأحد أهم أجزاء فلسفة « بيكون » قائمته عما يدعوه « الأوهام » ويعنى بها العادات السيئة للذهن التى تسبب وقوع الناس فى الخطأ • ومن هذه العادات يسرد خمسة أنواع • «فأوهام القبيلة» Idols of the tribe هى تلك المتأصلة فى الطبيعة البشرية ، وهو يشير بوجه خاص الى عادة

توقع نظام فى الظواهر الطبيعية أكثر مما هو موجود فيها بالفعل • و « أوهام الكهف » Idols of the cave ، هى الآراء السابقة الشخصية ، المميزة للباحث المفرد • و « أوهام السوق » Idols of the market-place هى تلك المتصلة باستبداد الكلمات وصعوبة النجاة من تأثيرها على أذهاننا • و «أوهام المسرح» Idols of the theatre هى تلك المتصلة بمذاهب الفكر المعترف بصحتها ، ومن هـذه بالطبع زودته مذاهب أرسـطو والمدرسيين بأكثرها اسـتئثارا بالانتبـاه • وأخيرا هناك « أوهام المدارس » التى تتألف من الاعتقاد بأن قاعدة ما عمياء (مثل القياس) يمكن أن تأخذ مكان الحكم فى البحث •

ومع أن العلم هو الذى كان يشوق « بيكون » ، ومع أن نظرته العامة كانت نظرة علمية ، فقد أغفل ما كان يجرى حدوثه فى العلم فى عهده • ولقد رفض نظرية « كوبرنيقوس » ، ويمكن التماس العذر له فى هذا ، بقدر ما نضع فى اعتبارنا « كوبرنيقوس » نفسه ، مادام لم يقدم أية حجج راسخة • ولكن « بيكون » كان ينبغى له أن يقتنع بكبلر ، الذى ظهر « علم فلكه » الجديد سنة ١٦٠٩ • ويلوح أن « بيكون » لم يعرف « فيسليوس » Vesalius رائد علم التشريح الحديث ؛ أو « جيلبرت » Gilbert ، الذى صـور عمله فى المغناطيسية تصويرا لامعا المنهج الاستقرائى • ومما يثير الدهشة بدرجة أكبر ، أنه بدا على غير وعى بعمل « هارفى » مع أن « هارفى » كان مرافقه الطبى • والحق أن « هارفى » لم ينشر اكتشافه لدورة الدم الا بعد وفاة « بيكون » ، ولكن للمرء أن يفترض أن « بيكون » كان على بينة بأبحاثه • ولم يكن لدى « هارفى » تقدير عال له ، اذ يقول «انه ليكتب الفلسفة مثل اللورد قاضى القضاة» • ولاشك أن «بيكون» كان يستطيع أن يعمل عملا أفضل لو أنه كان أقل اهتماما بالنجاح فى الحياة العامة •

ولمنهج بيكون الاستقرائى عيوبه ، فهو لم يؤكد تأكيدا كافيا على الفروض . وكان « تيكون » يأمل من مجرد ترتيب المعطيات على نسق معين اتضاح الفرض الصحيح ، ولكن نادرا ما تكون الحالة كذلك . والمعروف كقاعدة ، أن صياغة الفروض هى أصعب جزء فى العمل العلمى ، وهو الجزء الذى يستلزم قدرا كبيرا من البراعة . وحتى الآن ، لم تتوصل الى منهج يجعل من الممكن ابتكار الفروض بالقاعدة. فعادة ما يكون فرض ما ممهدا لا بد منه لجمع الوقائع ، ما دام اختيار الوقائع يتطلب طريقة ما لتحديد الصلة الوثيقة . وبدون شيء من هذا القبيل ، يكون مجرد العدد الوافر من الوقائع مربكا .

ان الدور الذى يلعبه الاستنباط فى العلم أعظم مما ظن «بيكون»، ففى كثير من الأحيان حين يتعين اختبار فرض ، فثمة رحلة استنباطية طويلة من الفرض الى نتيجة ما يمكن اختبارها بالملاحظة . وعادة ما يكون الاستنباط رياضيا ، وفى هذا الصدد يبخس « بيكون » أهمية الرياضيات فى البحث العلمى .

ومشكلة الاستقراء بالعد البسيط تظل بدون حل الى يومنا هذا . وقد كان « بيكون » على صواب تام فى رفضه العد البسيط ، حيث يكون الاهتمام بتفاصيل البحث العلمى ، ذلك لأننا فى اشتغالنا بالتفاصيل قد نفترض قوانين عامة يمكن أن نبنى على أساسها ، بقدر اعتبار القوانين صحيحة ، مناهج تتفاوت من حيث القوة . وقد صاغ « جون ستيوارت مل » أربعة قواعد للمنهج الاستقرائى ، يمكن أن تستخدم استخداما نافعا طالما افترضنا قانون العلية ، ولكن ، كان على مل أن يعترف ، أن هذا القانون عينه ، يجب تقبله فقط ، على أساس الاستقراء بالعد البسيط . والشيء الذى أنجز بالتنظيم النظرى للعلم هو جمع كل الاستقراءات التكميلية فى عدد قليل شامل للغاية — وربما فى استقراء واحد فقط . هذه الاستقراءات الشاملة تؤكدها أمثلة من

الكثرة بحيث يظن أن من المشروع أن نتقبل ، بالنظر اليها ، استقراء بالعد البسيط . هذه الحالة ليست مقنعة بعمق ، ولكن لا « بيكون » ولا أحد من أخلافه وجد طريقا للخروج منها .

لوايثان هوبز

«هوبز» Hobbes (١٥٨٨ — ١٦٧٩) فيلسوف يصعب تصنيفه • لقد كان فيلسوفا تجريبيا مثل «لوك» Locke و « باركلى » Berkeley و « هيوم » Hume ، ولكنه على خلافهم ، كان معجبا بالمنهج الرياضى ليس فقط فى الرياضيات البحتة ، بل أيضا فى تطبيقاتها • وكانت نظرته العامة مستلهمة من « جاليليو » أكثر من كونها مستلهمة من «بيكون» • فمنذ « ديكارت » الى « كانط » ، تستمد فلسفة القارة الأوروبية كثيرا من تصورها لطبيعة المعرفة الانسانية من الرياضيات ، ولكنها نظرت الى الرياضيات على أنها تعرف معرفة مستقلة عن التجربة • ومن ثم أفضى هذا بها ، مثلما أفضى بالأفلاطونية ، الى التقليل من شأن الدور

الذى يلعبه الادراك الحسى ، والتأكيد للغاية على الدور الذى يلعبه الفكر البحت • وكانت الفلسفة التجريبية الانجليزية ، من جهة أخرى ، ضئيلة التأثر بالرياضيات ، متجهة نحو تصور خاطىء للمنهج العلمى ، ولم يكن عند « هوبز » أى من هذين العيبين • فنحن لا نجد حتى يومنا هذا أى فلاسفة آخرين كانوا تجريبيين ومع ذلك اختصوا الرياضيات بأهمية مناسبة • وفى هذا الصدد لهوبز فضل عظيم • ومع ذلك فقد كانت له عيوب خطيرة • فقد كان صبره ينفد من دقائق الأمور ، وكان ميالا للغاية لقطع العقدة الغوردية (١) • وحلوله للمشكلات حلول منطقة ، ولكنه توصل اليها باغفال الوقائع صعبة المراس • وهو نشط ، ولكنه فج ، فهو يستخدم الفأس فى المعركة ببراعة أكثر من استخدام السيف • وبرغم ذلك ، فان نظريته فى الدولة تستأهل أن تدرس بعناية أكثر من ذلك ، لأنها أشد حداثة من أية نظرية سابقة ، حتى نظرية « ماكيافللى » •

كان والد « هوبز » مساعد قس ، عكر المزاج ، غير متعلم ، فقد وظيفته بالشجار مع مساعد قس مجاور أمام باب الكنيسة • وبعد هذا كفله عم له • وقد اكتسب معرفة طيبة باللغات القديمة ، وترجم «ميديا» Medea « يوريبيدس » Euripidus الى الشعر العمبقى ، وهو فى الرابعة عشرة • وحين تقدم به العمر ، كان يباهى ، وكان لذلك ما يبرره ، بأنه وان كان يمتنع عن الاقتباس من الشعراء والخطباء الكلاسيك ، فلم يكن ذلك لعجز عن اعتياد أعمالهم • وفى الخامسة عشرة ، ذهب الى « أكسفورد » • وهناك علموه المنطق المدرسى ، وفلسفة « أرسطو » • وقد كان يسخر من هذين فى المقبل من حياته ، وكان يؤكد أنه قد استفاد استفادة ضئيلة من السنوات التى أنفقها فى

---

(١) عقدة أحكم شدها غورديوس ملك فريجيا ، وقد زعموا أنه لن يحلها الا سيد آسيا المقبل • فجاء الاسكندر الأكبر وقطعها بسيفه • « المترجم »

الجامعة ، ولا غرو ، فالجامعات عامة تنتقد باستمرار فى كتاباته • وفى سنة ١٦١٠ ، حين كان فى الثانية والعشرين من عمره ، أصبح معلما خاصا « للورد هاردويك » ، وجال معه جولة كبرى • وفى ذلك الحين بدأ يعرف عمل « جاليليو » و « كبلر » ، الذى أثر فيه تأثيرا عميقا • وغدا تلميذه راعيه وحاميه ، وظل كذلك الى وفاته فى سنة ١٦٢٨ • ومن خلاله ، قابل « هوبز » « بن جونسون » و « بيكون » و « لورد هربرت شربرى » Herbert of Cherbury وغيرهم كثير من الرجال المهمين • ومع وفاة « ايرل ديفونشير » Earl of Devonshire الذى ترك وراءه ابنا صبيا ، عاش « هوبز » لفترة فى « باريس » ، حيث بدأ دراسة « أقليدس » ، ثم أصبح معلما خاصا لابن تلميذه السابق • وقد سافر معه الى ايطاليا ، حيث زار « جاليليو » سنة ١٦٣٦ • وفى سنة ١٦٣٧ عاد الى انجلترا •

والآراء السياسية المبسوطة فى « اللوايتان » Leviathan ، التى كانت ملكية متطرفة ، كان « هوبز » يدين بها لزمن طويل • فحين سحب البرلمان « عريضة الحق » ، ونشر «هوبز» ترجمة «لثوسيديدس Thucydides » بقصد صريح لفضح شرور الديمقراطية • وحين اجتمع « البرلمان الطويل » فى سنة ١٦٤٠ ، وأرسل « لود » Laud و «سترافورد» Straford الى البرج ، خاف « هوبز » وهرب الى فرنسا • وكتابه «عن الحقوق المدنية» De Cive ، الذى ألف سنة ١٦٤١ يبسط من حيث الجوهر ، ذات النظرية التى يبسطها « اللوايتان » • ولم يكن اندلاع الحرب المدنية بالفعل هو الذى أفضى الى آرائه ، بل توقع هذه الحرب ، وأيا ما كان فان الأفكار التى اقتنع بها تقوت عندما تحققت مخاوفه .

وفى باريس رحب به عدد كبير من الرياضيين ورجال العلم البارزين • وكان « هوبز » أحد أولئك الذين اطلعوا على « تأملات »

Meditations «ديكارت» قبل نشرها ، وكتب اعتراضاته بصددها ، وقد نشرها « ديكارت » مع ردوده عليها . ولم يلبث أيضا أن كانت له رفقة واسعة من الانجليز الملكيين اللاجئين ، الذين انضم اليهم . وفي الفترة بين ١٦٤٦ الى ١٦٤٨ علم الرياضيات الى من سيصبح في المستقبل « شارل الثاني » . ومع ذلك ، فحين نشر « اللوايثان » سنة ١٦٥١ ، لم يرق لأحد . فنزعته العقلية ضايقت معظم اللاجئين ، وهجماته المرة على الكنيسة الكاثوليكية ضايقت الحكومة الفرنسية . ومن ثم ، هرب « هوبز » سرا الى لندن ، حيث أعلن خضوعه «لكروموبل » ، وامتنع عن كل نشاط سياسي .

ومع ذلك ، لم يكن عاطلا ، سواء في ذلك الوقت أو في أي وقت آخر في حياته المديدة . جرى جدال بينه وبين « أسقف برامهال » Bsihop Bramhal عن حرية الارادة ، فقد كان هو نفسه جبريا صارما . ولمغالاته في تقدير طاقاته كاختصاصي في علم الهندسة ، تخيل أنه قد اكتشف كيف يربع الدائرة ، وعن هذا الموضوع دخل بغاية الحماقة ، في جدال مع « واليس » Wallis أستاذ الهندسة بأكسفورد . ونجح الأستاذ ، بالطبع ، في اظهار سخفه .

وعند اعادة الملكية (سنة ١٦٦٠ عندما اعتلى « شارل الثاني » العرش) ، عومل « هوبز » ، بأقل جد من جانب أصدقاء الملك ، ومن جانب الملك نفسه ، الذي لم يكتف بتعليق صورة « هوبز » على الجدران . بل ومنحه أيضا معاشا قدره مائة جنيه في العام — وقد نسي جلالته ، مع ذلك ، أن يدفعه . وقد صدم « اللورد قاضي القضاة كلارندن » Lord Chancellor Clarendon من هذا العطف الذي أبدى لشخص متهم بالالحاد ، وكذلك صدم البرلمان . فبعد الطاعون والحريق الكبير ، حين تيقظت مخاوف الناس الخرافية ، عين مجلس العموم لجنة للتحقيق في الكتابات الالحادية ، مشيرا بوجه خاص الى كتابات

« هوبز » • ومنذ ذلك الحين وبعده ، لم يكن يستطيع أن يحصل في انجلترا على تصريح بطبع أي شيء في الموضوعات المثيرة للجدال • وحتى تاريخه عن البرلمان الطـــويل ، الذي دعاه «بهيموت» المارد Behemoth مع أنه يبسط أشد النظريات تمسكا بالعقيدة الدينية ، كان عليه أن يطبعه في الخارج (١٦٦٨)• وظهرت الطبعة الجامعة لأعماله في « أمستردام » سنة ١٦٨٨ • وكانت شهرته في شيخوخته أعظم في الخارج بكثير جدا منها في انجلترا • ولكي يشغل فراغه ، كتب وهو في الرابعة والثمانين سيرة حياته بالشعر اللاتيني ، ونشر ، وهو في السابعة والثمانين ، ترجمة « لهوميروس » • وليس يمكنني أن أكتشف أنه كتب أية كتب كبيرة بعد سن السابعة والثمانين •

سننظر الآن في نظريات « اللوايثان » Leviathan ، التي قامت عليها ، الى حد بعيد ، شهرة « هوبز » •

فهو يعلن في مستهل كتابه ، نزعته المادية التامة • ويقول ان الحياة ليست شيئا الا أن تكون حركة الأطراف ، وبالتالي فللآلة ذاتية الحركة حياة اصطناعية • والدولة التي يدعوها « لوايثان » ، هي ابتكار الصناعة ، وهي في الواقع انسان اصطناعي • ويقصد بهـذا شيئا أكثر من التناظر الوظيفي، ويتحقق بشيء من التفصيل • والسيادة هي نفس اصطناعية • والمواثيق والعهـود التي خلقت بها «اللوايثان» بداءة ، تأخذ مكان أمر الله حين قال :

فلنصنع الانسان • « Let us make man »

والقسم الأول يتناول الانسان كفرد ، وبفلسفة عامة كتلك التي يعتقد « هوبز » كونها ضرورية • فالاحساسات تتسبب من ضغط الأشياء • والألوان ، والأصوات •• الخ ليست في الاشياء • والكيفيات في الأشياء ، المطابقة لاحساساتنا ، هي حركات • وأول قانون للحركة يعرض ، ويطبق فورا على علم النفس : الخيال احساس واهن ، لأنهما

كليهما حركات • والخيال عند النوم حلم ، وأديان العشائر نجمت عن عدم تمييز الأحلام من حياة اليقظة • (قد يطبق القارىء المتهور عين الحجة على الدين المسيحى ، ولكن « هوبز » كان أحوط للغاية بحيث يفعل ذلك بنفسه) (١) •

والاعتقاد بأن الأحلام نبوئية وهم ، وكذلك الاعتقاد فى العرافة والأشباح •

وتعاقب أفكارنا لا يجرى اعتباطا ، بل تحكمه قوانين — قوانين التداعى أحيانا ، وأحيانا القوانين المعتمدة على غرض فى تفكيرنا • (هذا هام كتطبيق للنزعة الحتمية فى علم النفس) •

وكان « هوبز » ، كما يجب أن نتوقع ، اسميا قلبا وقالبا • فهو يقول : أن ليس ثمة شىء كلى ما خلا الأسماء ، وبدون الكلمات لا نستطيع أن نتصور أية أفكار عامة • بدون اللغة لن يكون صدق أو كذب ، لأن « الصادق » و « الكاذب » صفتان للكلام •

وهو يعتبر الهندسة علما حقيقيا بقدر ما هو مبتكر • والاستدلال من طبيعة الحساب، وينبغى أن يبدأ من التعريفات• ولكن من الضرورى تجنب الأفكار الغامضة المتناقضة فى ذاتها ، فى التعريفات ، وهذا ما لا يتبع عادة فى الفلسفة • فالجوهر اللاجسدى ، مثلا ، لغو • وحين يعترض بأن الله جوهر لا جسدى ، يكون لدى « هوبز » اجابتان : أولا ، أن الله ليس موضوعا من موضوعات الفلسفة ، وثانيا ، أن كثيرا من الفلاسفة ظنوا الله جسديا • وهو يقول ، ان كل خطأ فى القضايا العامة ، ينجم عن اللبس (أعنى التناقض الذاتى) ، ويسوق كأمثلة على اللبس فكرة حرية الارادة ، وقالب الجبن الذى له أعراض الخبز

---

(١) فى مكان آخر يقول ان الآلهة الوثنية يخلقها الخوف البشرى ، ولكن الهنا هو المحرك الأول •

(نحن نعلم أنه ، تبعا للعقيدة الكاثولبكية ، يمكن لأعراض الخبز أن تلازم جوهرا ليس خبزا) .

في هذه الفقرة يبدى « هوبز » نزعة عقلية ولى زمانها . فلقد وصل « كبلر » الى قضية عامة : « تدور الكواكب حول الشمس في مسارات بيضاوية » ، ولكن آراء أخرى كآراء « بطليموس » ليست متناقضة منطقيا . و « هوبز » لم يقدر استخدام الاستقراء في الوصول الى القوانين العامة، حق قدره ، رغم اعجابه بـ « كبلر » و « جاليليو » .

وعلى خلاف مع أفلاطون ، يأخذ « هوبز » بأن العقل ليس فطريا، ولكنه ينمو ويتطور بالكد والمثابرة .

وينتقل بعد ذلك الى النظر في الانفعالات . « فالمحاولة » يمكن تعريفها بأنها بداية صغيرة للحركة ، فاذا كانت نحو شيء فهي رغبة ، واذا كانت بعيدا عن شيء فهي نفور . فالحب مثيل للرغبة ، والكراهية مثيلة للنفور . ونحن ندعو شيئا « حسنا » حين يكون موضوعا للرغبة، و « سيئا » حين يكون موضوعا للنفور . (سيلاحظ أن هـذه التعريفات لا تزود « الحسن » و « السيء » بأية موضوعية ، فاذا كان الناس يختلفون في رغباتهم، فليس ثمة منهج نظري لتكييف اختلافاتهم). وثمة تعريفات لانفعالات عديدة ، مؤسسة الى حد ما ، على نظرة تنافس للحياة ، خذ مثلا ، الضحك هو مجد مباغت . والخوف من القوة الخفية اذا أتيح اعلانه كان دينا ، واذا لم يتح كان خرافة . ومن ثم فتقرير ما هو دين وما هو خرافة مرده الى المشرع . والهناء ينطوي على التقدم المستمر ، وهو يتألف في أن نحقق الرخاء لا في أن يكون لنا رخاء ، فليس ثمة شيء يكون سعادة دائمة ــ ونستثنى ، بالطبع ، ابتهاجات السماء ، وهي تتخطى احاطتنا .

والارادة ليست شيئا الا أن تكون آخر رغبة أو نفور يظل موضع تشاور . معنى هذا القول بأن الارادة ليست شيئا مختلفا عن الرغبة

أو النفور ، ولكنها الأقوى فقط فى حالة الصراع • ويرتبط هذا ، كما هو واضح ، بانكار « هوبز » الارادة الحرة •

وبخلاف المدافعين عن الحكومة الاستبدادية ، يأخذ « هوبز » بأن جميع الناس متساوون بالطبيعة • وفى حالة الطبيعة قبل أن تكون هناك أى حكومة ، يرغب كل انسان فى الحفاظ على حريته الخاصة به ، ولكنه يرغب فى أن يظفر بالسيطرة على الآخرين • وهاتان الرغبتان معا يفرضهما الدافع الى المحافظة على البقاء • ومن صراعهما تنشأ حرب الكل ضد الكل ، التى تجعل الحياة « بغيضة ، وحشية ، وقصيرة » • وفى حالة الطبيعة ، ليس ثمة ملكية ، وليس هنالك عدالة أو لا عدالة ، هنالك فقط الحرب • و « القـــوة والغدر ، هما ، فى الحـــرب ، الفضيلتان الأساسيتان » •

وفى القسم الثانى يروى لنا « هوبز » كيف أن الناس ينجون من هذه الآثام بالاتحاد فى مجتمعات كل منها يخضع لسلطة مركزية • ويحدث هذا ، كما يعرضه ، بواسطة عقد اجتماعى • يفترض أن عددا من الناس يلتقون ويوافقون على اختيار ملك ، أو هيئة لها السيادة ، يمارس أو تمارس السلطة عليهم ، ويضع أو تضع حدا للحرب الشاملة• ولست أظن أن هذا « العهد » (كما يسميه « هوبز » عادة) يعتقد فى كونه حادثة تاريخية محددة ، فمما يتعارض مع الحجة بالتأكيد أن نظن كونه كذلك • انما هو أسطورة مفسرة ، تستخدم لتشرح لم يخضع الناس ، ولم ينبغى أن يخضعوا للقيود على الحرية الشخصية ، وهى القيود المترتبة على الخضوع لسلطة • ان الغرض من القيد الذى يضعه الناس على أنفسهم هو ، فيما يقول « هوبز » ، المحافظة على البقاء من الحرب الشاملة التى تنجم من حبنا الحرية لأنفسنا والسيطرة على الآخرين •

وينظر « هوبز » فى السؤال ، لم لا يمكن للناس أن يتعاونوا

كما يتعاون النمل والنحل . يقول : ان النحل فى نفس الخلية لايتنافس، فليست لدى أفراده أية رغبة فى الامتياز ، وهى لا تستخدم العقل لنقد الحكومة . فاتفاقها طبيعى ، ولكن اتفاق الناس يمكن فقط أن يكون اصطناعيا بالعقد . فالعهد يجب أن يعهد بالسلطة الى رجل واحد أو مجلس واحد ، وبدون ذلك لا يمكن فرضه . « فالعهد ، بدون سيف ليس الا كلمات » . (لقد نسى الرئيس ويلسون ، لسوء الحظ ، هذا) . والعهد ليس ، كما سنجد فيما بعد عند « لوك » و « روسو »، بين المواطنين والسلطةالحاكمة ، انه عهد بين المواطنين بعضهم والبعض الآخر ليطيعوا مثل هذه السلطة الحاكمة ، كما ستختارها الأغلبية . حالما يختارون تنتهى سلطتهم السياسية . والأقلية مرتبطة ارتباط الأغلبية ، ما دام العهد كان لاطاعة الحكومة التى تختارها الأغلبية . فحالما تختار الحكومة ، يفقد المواطنون جميع الحقوق ، ما عدا الحق الذى تجد الحكومة أن من الملائم ضمانه . وليس هنالك حق للثورة ، لأن الحاكم ليس مرتبطا بأى عقد ، بينما أفراد رعيته مرتبطون .

هذه الكثرة المتحـــــدة تسمى دولة Commonwealth وهذا « اللوايثان » اله فان .

ويؤثر « هوبز » الملكية ، بيد أن كل حججه المجـــردة قابلة للانطباق على حد سواء على جميع أشكال الحكومة ، التى تكون فيها سلطة عليا غير متقيدة بحقوق شرعية لهيئات أخرى . فهو يمكنه أن يحتمل برلمانا وحده ، ولكنه لا يحتمل نظاما تقتسم فيه السلطة بين الملك والبرلمان . هذا هو بالضــبط على نقيض نظــرات « لوك » و « مونتسكيو » . يقول « هوبز » ، ان الحرب الأهلية الانجليزية حدثت ، لأن السلطة توزعت بين الملك ، واللوردات ومجلس العموم .

وتسمى السلطة العليا ، سواء أكانت رجلا واحدا أو مجلسا ، الملك . وسلطات الملك فى نظام « هوبز » غير محدودة . فله حق الرقابة على كل تعبير عن الرأى . ومن المفروض أن همه الرئيسى الحفاظ

على السلم الداخلى ، وعلى ذلك فهو لن يستخدم سلطة الرقابة فى كبت الحقيقة ، ذلك لأن نظرية معارضة للسلم لا يمكن أن تكون حقيقة . (هذه وجهة نظر براجمية فريدة — !) . وقوانين الملكية يجب أن تخضع خضوعا تاما للملك، ذلك لأنه فى حالة الطبيعة ليس ثمة ملكية، وبالتالى فالملكية تبتكرها الحكومة ، التى يمكنها أن تضبط ابتكارها حسب هواها .

ومن المسلم به أن الملك يمكن أن يكون مستبدا ، ولكن حتى أسوأ استبداد ، فهو أفضل من الفوضى . زد على ذلك أن مصالح الملك تكون ، فى كثير من النقاط عدلا لمصالح رعاياه . فهو أغنى اذا كانوا هم أغنى ، وآمن اذا التزموا حدود القانون ، وهكذا . والثورة خطأ ، لأنها تفشل عادة ، ولأنها اذا نجحت ، تقدم مثلا سيئا ، وتعلم الآخرين أن يثوروا . والتمييز الأرسطى بين الاستبداد والملكية مرفوض : « فالاستبداد » ، لا يعدو كونه ملكية ، يحدث صدفة أن يكون المتحدث عنها كارها لها .

ويسوق « هوبز » أسبابا عديدة لايثار حكومة على رأسها ملك ، على حكومة يرأسها مجلس . فمن المسلم به أن الملك سيتبع عادة مصلحته الخاصة حين تتصارع مع مصلحة الجمهور ، ولكن كذلك سيكون شأن المجلس . فقد يكون للملك محاسيب ، ولكن سيكون كذلك لكل عضو من أعضاء المجلس محاسيبه ، وعلى ذلك فالعدد الاجمالى للمحاسيب ، سيكون أقل ، على الأرجح ، فى الملكية . والملك قد يستمع الى النصيحة من أى شخص ، سرا ، ولا يمكن للمجلس أن يستمع الى النصيحة الا من أعضائه فقط ، ويكون ذلك علنا . وفى المجلس قد يفضى غياب بعض أعضائه صدفة الى أن يفوز بالأغلبية فريق آخر ، وينجم عن ذلك ، من ثم ، تغيير السياسة . فضلا عن ذلك ، اذا انقسم المجلس على نفسه ، فقد تكون النتيجة حربا أهلية . لهذه الأسباب كلها ، يخلص « هوبز » بأن الملكية هى الأفضل .

وفى « اللوايتان » من أولها الى آخرها ، لم يضع فى اعتباره الأثر الممكن للانتخابات الموسمية فى تحويل ميل المجـالس نحو التضحية بالمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة لأعضائها • ويبدو فى الواقع أنه لم يكن يفكر فى برلمان ينتخب انتخابا ديمقراطيا ، وانما فى هيئات مثل المجلس الأكبر فى البندقية ، ومجلس اللوردات فى انجلترا • فهو يتصور الديمقراطية ، على طريقة الأقدمين ، منطوية على الاسهام المباشر لكل مواطن فى التشريع وفى الادارة ، هـذا ما يبـدو ، على الأقل، أنه رأيه •

ودور الشعب ، فى نظام هوبز ، ينتهى انتهاء تاما ، مع أول اختيار للملك • والملك هو الذى يحدد من يخلفه ، كما كان يجرى بذلك العرف فى الامبراطورية الرومانية عندما لا تتدخل المؤتمرات • ومن المسلم به أن الملك يختار عادة أحد أبنائه ، أو قريبا مقربا اذا لم يكن له أبناء، ولكن من المأخوذ به أيضا ، أنه ليس ثمة قانون يمكن أن يمنعه من أن يختـار بطريقة أخـرى •

وهنالك فصل عن حرية المواطنين ، يبدأ بتعريف دقيق دقة تدعو للاعجاب : الحرية هى غيبة عوائق الحركة • وبهذا المعنى تتسق الحرية مع الضرورة ، فمثلا المياه تنحدر من التل بالضرورة ، حيث لا تكون هنالك عوائق لحركتها ، ومن ثم عندما تكون ، طبقا للتعريف ، حرة • والانسان حر أن يفعل ما يشاء ، ولكنه ملزم بفعل ما يشاؤه الله • ولجميع اختياراتنا علل ، وهى بهذا المعنى ضرورية • أما فيما يختص بحرية المواطنين ، فهم أحرار حيث لا تتدخل القوانين ، وليس فى هذا تحديد للسيادة ، ما دامت القوانين يمكن أن تتدخل اذا قرر ذلك صاحب السيادة • وليس للمواطنين أى حق ضد الملك ، اللهم الا ما يخوله لهم الملك بمحض ارادته • فحين تسبب « داوود » David فى قتل « أوريا » Uriah ، فهو لم يصب « أوريا » بأذى لأنه كان

رعية له . ولكنه ألحق الأذى بالله ، لأنه كان رعية لله وكان يعصى قانون الله .

والكتاب القدامى باطراءاتهم للحرية ، قادوا الناس ، طبقا لما ذكره « هوبز » ، الى استحسان الاضطرابات والفتن . وهو يأخذ بأن هؤلاء الكتاب حين يفسرون تفسيرا صحيحا ، فالحرية التى أطروها هى حرية الملوك، أعنى الانعتاق من السيطرة الأجنبية. وهو يدين المقاومة الداخلية للملوك حتى وان كان لها أعظم مبرر . فهو يأخذ مثلا ، بأن القديس « أمبــروز Ambrose لم يكن له حق فى أن يحرم كنسيا الامبراطور « ثيودوسيوس » Emperor Theodosius ، بعد مذبحة «ذيسالونيكا» Thessalonica . وهو يستهجن بشدة البابا « زخارى » Pope Zachary لمساعدته فى اسقاط آخر « الميروفنجيين » Merovingians لمصلحة « ببين » Pepin .

ومع ذلك فهو يسلم بقيد واحد على واجب الخضوع للملوك . فهو يعتبر حق المحافظة على النفس حقا مطلقا ، وللمواطنين حق الدفاع عن النفس حتى ضد الملوك . وهذا منطقى ما دام قد جعل المحافظة على النفس الدافع لانشاء حكومة . وعلى هذا الأساس فهو يأخذ (وان يكن بقيود) بأن للرجل حق رفض القتال حين تدعوه الحكومة الى ذلك . وهذا حق لا تسلم به أية حكومة . وثمة نتيجة غريبة لأخلاقه الأنانية . هى أن مقاومة الملك يكون لها ما يبررها فقط فى الدفاع عن النفس . فالمقاومة دفاعا عن شخص آخر تستحق اللوم .

وهنالك استثناء واحد آخر منطقى تماما : لا واجب على انسان قبل ملك ليست لديه القوة لحمايته . وهذا يبرر خضوع « هوبز » لكروموبل بينما « شارل الثانى » فى المنفى .

ويجب ، بالطبع ، ألا تكون هناك هيئات كالأحزاب السياسية أو ما يمكن أن نسميه اليوم اتحادات التجارة . وجميع المعلمين يجب

أن يكونوا ممثلين للملك ، وعليهم أن يعلموا ما يظنه الملك مفيدا . وحقوق الملكية صالحة فقط تجاه المواطنين الآخرين ، ولكنها ليست كذلك تجاه الملك . وللملك الحق فى تنظيم التجارة الخارجية . وهو لا يخضع للقانون المدنى . وحقه فى العقاب يأتيه لا من أى تصور للعدالة ، ولكن لأنه يحتفظ بالحرية التى كانت للناس فى حالة الطبيعة، حيث لم يكن انسان يلام لاصابته الآخر بأذى .

وهنالك قائمة مشوقة بالأســباب (غير الفتح الأجنبى) لحل الدول . وهى : اعطاء قدر ضئيل للغاية من السلطة للملك ، السماح للمواطنين بالرأى الشخصى ، النظرية القائلة بأن الملك يخضع للقوانين المدنية ، الاعتقاد فى الالهام ، الاقرار بملكية خاصة مطلقة ، تقسيم سلطة الملك ، محاكاة اليونان والرومان ، فصل السلطة الزمانية عن السلطة الروحية ، رفض أن يكون للملك ســلطة فرض الضرائب ، شعبية المواطنين الفعالين ، حرية مجادلة الملك . وعن هذه كلها ، هنالك أمثلة وافرة فى تاريخ انجلترا وفرنسا الحديث بالنسبة لعصر «هوبز» .

ويظن « هوبز » أنه لا ينبغى أن تكون هناك صعوبة كبيرة فى تعليم الناس الاعتقاد فى حقوق الملك ، اذ ، ألم يتعلموا أن يعتقدوا فى المسيحية ، بل وفى استحالة خبز القــربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ، وهو ما يتعارض مع العقل ؟ ويجب أن تخصص أيام لتعليم واجب الخضــوع . ومعرفة الناس تعتمد على التعليم الصحيح فى الجامعات التى يجب من ثم أن يشرف عليها بعناية . ويجب أن يكون هنالك اتساق فى العبادة ، من حيث كون الدين هو ما يقضى به الملك .

ويختتم القسم الثانى بأمل أن يقرأ الكتاب ملك ما ويجعل نفسه حاكما مطلقا ــ وهو أمل أقل وهما من أمل أفلاطون فى أن يتحــول ملك ما الى فيلسوف . وليطمئن الملوك الى أن الكتاب تسهل قراءته ، والى أنه غاية فى التشويق .

والقسم الثالث عن «دولة مسيحية» Of a Christian Commonwealth يشرح أنه ليس هنالك كنيسة عالمية ، لأن الكنيسة يجب أن تعتمد على الحكومة المدنية • وفي كل قطر يجب أن يكون الملك هو رئيس الكنيسة • فليس في الوسع التسليم بكون البابا هو السيد الأعلى ، وكونه معصوما من الخطأ • وفي هذا الفصل تقام الحجة ، كما هو متوقع ، على أن المسيحي الذي يكون مواطنا لملك غير مسيحي ينبغي أن يذعن اذعانا ظاهريا ، اذ ألم يكره « ناعمان » Naaman على الاذعان في بيت « ريمون » Rimon ؟

والقسم الرابع عن « مملكة الظلام Of the Kingdom of Darkness يعني أساسا بنقد كنيسة روما ، التي يمقتها « هوبز » لأنها تضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمانية • وبقية هذا القسم هجوم على « الفلسفة العقيمة » ، ويقصد بذلك عادة « أرسطو » •

فلنحاول الآن أن نقرر ما علينا أن نراه بصدد « اللوايثان » • والمسألة ليست سهلة ، لأن الحسن والرديء في الكتـــاب يمتزجان امتزاجا وثيقا للغـــاية •

وفي السياسة ثمة مسألتان مختلفتان ، احداهما عن أفضل شكل للحكومة ، والأخرى عن سلطانها ، فأفضل شكل للحكومة، تبعا لهوبز، هو الملكية ، ولكن ليس هذا هو الجزء الهام في نظريته • فالجزء الهام هو رأيه الذي ناضل من أجله والقائل بأن سلطات الدولة ينبغي أن تكون سلطات مطلقة • هذه النظرية أو شيء يشبهها ، نمت في أوروبا الغربية ابان عصر النهضة وحركة الاصلاح • فأولا روع نبلاء الاقطاع، « لويس الحادي عشر » ، و « ادوارد الرابع » ، و « فرديناند » و « ايزابللا » وأخلافهم • ثم مكنت حركة الاصلاح ، في الأقطار البروتستانتية ، الحكومة العلمانية ، من أن تتغلب على الكنيسة• ولقد استخدم « هنري الثامن » ببراعة سلطة لم ينعم بها أي ملك انجليزي

قبله • ولكن في فرنسا ، كان لحركة الاصلاح ، بداية الأمر ، تأثير عكسى ، فقــد كاد الملوك أن يكونوا بين « الجيز » Guise وبين « الهوغنو » Huguenots ، بلا حول ولا طول • وقد أرسى « هنرى الرابع » و «ريشيليو» Richelieu ليس بعيدا عن الزمن الذى كتب فيه « هوبز » ، أسس الملكية المطلقة التى تقيت فى فرنسا حتى الثورة • وفى اسبانيا ، تغلب «شارل الخامس» على «الكورت» (٣) Cortes وكان « فيليب الثانى » حاكما مطلقا اللهم الا فى علاقته بالكنيسة • وأيا ما كان ، ففى انجلترا هدم البيوريتان ما بناه « هنرى الثامن » ، ولعل فعلتهم هذه قد أوحت الى « هوبز » بأن الفوضى لا بد وأن تنجم عن مقاومة الملك •

وكل مجتمع يواجه خطرين ، الفوضى والاستبداد • وقد كان البيوريتان ، وبخاصة المستقلين ، متأخرين للغاية من خطر الاستبداد• و « هوبز » على العكس ، كان يستبد به هاجس الخوف من الفوضى • والفلاسفة الليبراليون الذين نشأوا بعد عودة الملكية ، وكانت لهم الهيمنة بعد ســنة ١٦٨٨ ، أدركوا الخطرين معا ، وكانوا يكرهون « سترافورد » Strafford والقائلين باعادة تعميد البالغين ورفض عماد الأطفال Anabaptists • وقد أدى هذا بـ « لوك » الى نظرية تقسيم السلطات ، والرقابة والتوازن • وفى انجلترا كان هناك تقسيم حقيقى للسلطات طالما كان للملك نفوذ ، ثم أصبح البرلمان هو الأعلى شأنا ، وأخيرا مجلس الوزراء • وفى أمريكا ما برح هناك رقابة وتوازن بقدر ما يستطيع الكونجرس والمحكمة العليا أن يقاوما الادارة ، ولكن الاتجاه نحو تزايد مطرد فى سلطات الادارة • وفى ألمانيا ، وايطاليا ، واليابان ، لا زال للحكومة سلطة أكثر من تلك التى ارتآى « هوبز » كونها مرغوبة • وعلى الجملة ، ففيما يختص بسلطات الدولة مضى العالم كما رام « هوبز » ، بعد حقبة ليبرالية طويلة ، كان يتحرك فيها،

(١) الكاثوليك الفرنسيون •

(٢) البروتستانت الفرنسيون •

(٣) المجالس العامة المنوط بها مناقشة القوانين والضرائب •

على الأقل في الظاهر ، في الاتجاه المضاد • ومهما يكن ما تمخضت عنه الحرب العالمية الثانية فيبدو واضحا ، أن وظائف الدولة يتحتم أن تستمر في التزايد ، وتغدو مقاومتها أصعب فأصعب •

والسبب الذى يقدمه « هوبز » لدعمه للدولة ، أعنى أنها البديل الوحيد للفوضى ، هو فى أساسه سبب صحيح • ومع ذلك فان دولة ما قد تبلغ من السوء حدا تبدو معه الفوضى المؤقتة مفضـــلة على استمرارها، كما فى فرنسا سنة ١٧٨٩، وفى روسيا سنة ١٩٧١ • فضلا عن ذلك ، فان ميل كل حكومة للاستبداد لا يمكن ضبطه ما دامت الحكومات تخشى الى حد ما من الثورة عليها • وقد تكون الحكومات أسوأ مما هى عليه لو اختار المواطنون فى العالم كله موقف الخضوع الذى يدعو اليه « هوبز » • وهذا صحيح فى المجال السياسى حيث الحكومات تحاول ، لو استطاعت ، أن تكون غير متزعزعة ، وهذا صحيح فى المجال الاقتصادى حيث تغنى نفسها وأصدقاءها على حساب المصلحة العامة ، وهو صحيح فى المجال العقلى حيث تكبت كل كشف جديد أو نظرية جديدة، يبدو أنها تهدد سلطتها • هذه أسباب لا تستدعى فقط التفكير فى امكانية حدوث الفوضى ، بل تستدعيه أيضا فى خطر الظلم وتحجر العواطف الذى يرتبط بالسلطة المطلقة فى الحكومة •

ومآثر « هوبز » تظهر أوضـــح ما تكون حين نقابله بأصحاب النظريات السياسية السابقين عليه • فهو متحرر تحررا تاما من الخرافة • وهو لا يبنى حجته على ما حدث لآدم وحواء زمن السقوط • فهو واضح ومنطقى ؛ ومذهبه الأخلاقى ، صوابا أو خطأ ، مذهب معقول تماما ، ولا ينطوى على استخدام أية تصورات ملتبسة • واذا تركنا ماكيافللى جانبا ، وهو محدود بدرجة أكبر بكثير من «هوبز» ، فان « هوبز » هو فى الواقع ،أول كاتب حديث فى النظرية السياسية• وحيث يخطىء فهو يخطىء من فرط التبسيط ، لا لأن أساس فكره أساس غير واقعى أو وهمى • ولهذا السبب ، ما برح يستأهل الدحض •

ودون أن ننقد ميتافيزيقا «هوبز» أو أخلاقه ، ثمة نقطتان توجهان ضده • الأولى أنه يعتبر المصلحة القومية دائما ككل ، ويفترض ، ضمنا ، أن أغلبية مصــالح المواطنين متماثلة • وهو لا يدرك أهمية الصدام بين الطبقات المختلفة ، وهو ما جعله « ماركس » الســبب الرئيسى للتغير الاجتماعى • ويرتبط هذا بافتراض أن مصالح الملك مطابقة الى حد ما لمصالح رعاياه • وفى زمن الحرب تتحد المصالح ، وخاصة اذا كانت الحرب ضارية ، ولكن فى زمن السلم قد يكون الصدام كبيرا بين مصالح طبقة ومصالح طبقة أخرى • وليس صحيحا دائما بأية وسيلة من الوسائل ، فى مثل هذه الحالة ، أن أفضل طريقة لتجنب الفوضى هى التبشير السلطة المطلقة للملك • وبعض تنازل فى طريقة اقتسام السلطة قد يكون الطريقة الوحيدة لمنع الحرب الأهلية • وربما اتضح هذا « لهوبز » من التاريخ الحديث لانجلترا •

ونقطة أخرى كانت نظرية « هوبز » فيها محدودة على نحو غير ملائم ، هى فيما يختص بالعلاقات بين الدول المختلفة • فليس ثمة كلمة فى « اللوايثان » توحى بأية علاقة بينها باستثناء الحرب والفتح ، مع فترات فاصلة عرضية • ويأتى هذا تأسيسا على مبادئه ، من غيبة حكومة دولية ، ذلك لأن العلاقات بين الدول ما برحت فى حالة الطبيعة ، وهى حالة حرب الكل ضد الكل ، وطالما كانت هناك فوضى دولية ، فليس يتضح بأية وسيلة من الوسائل أن تزايد الفعالية فى الدول المنفصلة يكون فى صــالح الجنس البشرى ، ما دام يزيد فى ضراوة الحرب وتدميرها • وكل حجة يدلى بها تأييدا لحكومة ، اذا كانت سليمة بالمرة، فهى سليمة فى تأييد حكومة دولية • وطالما كانت هنالك دول قومية توجد وتحارب بعضها البعض ، فعدم الفاعلية وحده هو الذى يمكن أن يحفظ الجنس البشرى • فتحسين الكيفية القتالية للدول المنفصلة دون أن تكون هنالك وسيلة لمنع الحرب ، هو الطريق الى الدمار العالمى •

الفصل التاسع

ديكارت

يعتبر « رينيه ديكارت René Decartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة ، وبحق ، كما أظن . فهو أول رجل ذى قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين . ولئن صح أنه يحتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التى أرساها أسلافه، وانما حاول أن يشيد صرحا فلسفيا من جديد de novo . ولم يحدث هذا منذ «أرسطو»، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة، نجمت عن تقدم العلم. وفى مؤلفاته عذوبة لانجدها عند أى فيلسوف سابق بارز منذ «أفلاطون». وكل الفلاسفة الذين جاءوا بينهما كانوا معلمين، مع التفوق الاحترافى الذى ينتمى الى تلك المهنة .

و «ديكارت» يكتب، لا كمعلم، ولكن كمكتشف ومستكشف، متلهف لاذاعةما وجده• وأسلوبه سهل لاتحذلق فيه ، موجه انى أذكياء الناس فى الحياة لا الى تلاميذ • وهو ، فوق ذلك ، أسلوب ممتاذ فذ • ومن حسن حظ الفلسفة الحديثة أن يكون لرائدها مثل هذا الحس الأدبى الرائع • وأخلافه ، فى القارة وفى انجلترا ، حتى « كانط » ، احتفظوا بطابعه غير الاحترافى ، وكثير منهم احتفظوا ببعض من جدارته فى الأسلوب •

كان أبو « ديكارت » عضوا فى برلمان « بريتانى » ، وكان يملك قدرا معتدلا من العقار • وحين ورث « ديكارت » عند موت أبيه ، باع ممتلكاته، واستثمر المال، حاصلا على دخل من ستة أو سبعة آلاف فرنك فى العام • وقد تلقى تعليمه ، من ١٦٠٤ الى ١٦١٢ فى كليــة الجزويت « بلافلش La Flèche » ، التى يبدو أنها زودته بأساس فى الرياضيات الحديثة أفضل بكثير مما كان يمكن أن يحصل عليه فى معظم الجامعات لذلك العهد • وفى سنة ١٦٢١ ذهب الى « باريس » ، حيث وجد الحياة الاجتماعية مضجرة ، فاعتكف فى معتزل بـ « فوبور سان جرمان » ، حيث اشتغل بالهندسة • ومع ذلك ، كان أصدقاؤه يتطفلون عليه ، ومن ثم ، فقد تطوع فى الجيش الهولندى (١٦١٧) ، ضمانا لهدوء أكمل • ولما كانت « هولندا » فى سلم فى تلك الفترة ، فيبدو أنه قد نعم بسنتين من التأمل لم يعكر صفوه فيهما معكر • ومع ذلك ، فان قيام حرب الثلاثين عاما أفضى به الى التبرع فى الجيش البافارى (١٦١٩) • ففى « بافاريا » فى غضون شتاء ١٦١٩ — ٢٠ تمت له التجربة التى وصــفها فى كتــابة « المقـــال فى المنهج » • Discours de la Méthode • ولما كان الطقس باردا ، كان يقصـــد فى الصباح حيث المدفأة ، ويبقى النهار بطوله متأملا • وعلى حد روايته، يقول انه أنجز نصف فلسفته حين خرج من هناك، ولكن ينبغى ألا نأخذ هذا أخذا حرفيا • لقد اعتاد «سقراط» أن يتأمل طول اليوم فى الثلج،

ولكن ذهن « ديكارت » كان يعمل فقط حين يكون الدفء •

وفى سنة ١٦٢١ ، تخلى عن القتال ، وبعد زيارة لايطاليا ، استقر « بباريس » سنة ١٦٢٥ • ولكن أصدقاءه عاودوا ازعاجه بايقاظه (نادرا ما كان يستيقظ من النوم قبل الظهر) ، ومن ثم فقد انضم للجيش الذى كان يحاصر « لاروشل » La Rochelle معقل «الهوغنو» Huguenot • وحين انتهت هـذه الحقبة المليئـة بالأحداث ، قرر أن يعيش فى هولندا • وربما كان ذلك لينجو من خطر التعرض للاضطهاد• لقد كان رجلا جبانا، يمارس الكاثوليكية، ولكنه كان يشارك «جاليليو» فى هرطقاته• ويظن البعض أنه سمع بأول حكم (سرى) على «جاليليو» بالموت ، وهو الحكم الذى صدر سنة ١٦١٦ • وأيا كان الأمر ، فقد قرر ألا ينشر كتابا ضخما عن « العالم Le Monde الذى كان قد ارتبط بنشره • وكان عذره فى ذلك أن الكتاب يسلم بنظريتين هرطقيتين : دورة الأرض ، ولا نهائية العالم • (لم ينشر هذا الكتاب كاملا بالمرة ، وانما نشرت منه مقتطفات بعد وفاته) •

وعاش فى هولندا عشرين عاما (١٦٢٩ — ١٦٤٩) ، باستثناء زيارات قليلة قصيرة الى فرنسا وزيارة لانجلترا ، وكلها للعمل • ومن المستحيل المبالغة فى أهمية هولندا فى القرن السابع عشر ، كالقطر الوحيد الذى كانت فيه حرية التأمل • « فهوبز » اضطر أن يطبع كتبه هناك • و « لوك » لجأ هناك فى أثناء أسوأ خمس سنين من الرجعية فى انجلترا قبل سنة ١٦٨٨ ، و « بيل » Bayle (صاحب القاموس Dictionnaire) وجـد من الضرورى أن يعيش هنـاك ، و « سبينوزا » كاد يكون متعذرا عليه أن يضـع مؤلفاته فى أى بلد آخر •

قلت ان « ديكارت » كان جبانا ، ولكن ربما كان الأكرم القول بأنه كان يروم أن يترك فى سلام لكى ينجز عمله دون أن يعكر صفوه معكر • وكان يجامل رجال الدين دائما ، وبخاصة الجيزويت — ليس

فقط حين كان واقعا تحت سـلطانهم ، ولكن أيضا بعد هجرته الى « هولندا » • ان نفسيته غامضة ، ولكنى أميل الى الظن بأنه كان كاثوليكيا مخاصا ، وكان يروم أن يحفز الكنيسة ــ فى مصلحتها كما فى مصلحته ــ أن تكون أقل عداء للعلم مما أظهرت عليه نفسها ، فى حالة « جاليليو » • وهنالك من يظن أن ايمانه كان لغرض سياسى فقط ، ولكن مع كون هذا رأيا ممكنا ؛ فلست أظن أنه أرجح الآراء•

وحتى فى « هولندا » تعرض لهجمات مغيظة لا من جانب الكنيسة الرومانية ؛ بل من جانب المتعصبين البروتستانت • وقيل ان آراءه تقود الى الكفر ، وكان من الممكن أن يقاضى لولا تدخل السفير الفرنسى ، وأمير أورانج Prince of Orange • واذا فشـل هذا الهجوم ، فقد جاء هجوم آخر أقل مباشرة ، بعد سنوات قليلة من قبل سلطات جامعة « لايدن » University of Leyden ، التى حرمت أية اشارة اليه ، سواء بالرضى عنه أو بالسخط عليه • ومرة أخرى تدخل «أمير أورانج» وطلب من الجامعة ألا تكون حمقاء • ويصور لنا هذا المكسب الذى جنته الأقطار البروتستانتية من تبعية الكنيسة للدولة ، ومن الضعف النسبى للكنائس التى لم تكن دولية •

ولسوء الحظ راسل «ديكارت» «الملكة كريستينا» ملكة السويد، وذلك بواسطة « شانو » Chanut السفير الفرنسى باستوكهلم ، وكانت سيدة عاطفية مثقفة ، ظنت أنها لكونها ملكة ، فلها الحق فى مضيعة وقت كبار الرجال • وقد بعث اليها برسالة عن الحب ، وهو موضوع كان الى ذلك الحين قد أهمله نوعا ما • وقد أرسل اليها كذلك دراسة فى انفعالات النفس التى كان قد كتبهـا فى الأصل للأميرة « اليزابث » ابنة « الأمير بالاتاين » Elector Palatine • وقـد حدت بها هذه الكتابات أن تطلب حضوره الى قصرها ، وقد وافـق فى النهاية وأرسلت سفينة حربية لتأتى به (سبتمبر ١٦٤٩) • وتحول

الأمر الى أنها كانت تطلب منه دروسا يومية ، ولكنها لم تكن تستطيع أن تفرغ لها الا فى الخامسة صباحا • وهذا الاستيقاظ المبكر الذى لم يعتده ، فى برد شتاء اسكندينافى ، لم يكن أفضل شىء لرجل رقيق الصحة • وفضلا عن ذلك فقد مرض « شانو » مرضا خطيرا ، وكان « ديكارت » يسهر عليه • وشفى السفير ولكن « ديكارت » سقط مريضا ، ووافته المنية فى فبراير ١٦٥٠ •

ولم يتزوج « ديكارت » ألبتة ، ولكن كانت له ابنة غير شرعية قضت فى الرابعة من عمرها • وكان ذلك ، على حد قوله ، أعظم محنة فى حياته • كان حسن الهندام ، على الدوام ، ينتضى سيفا • ولم يكن مجدا، فكان يعمل ساعات قليلة، ويقرأ قليلا، وحين ذهب الى «هولندا» أخذ معه عددا قليلا من الكتب ، ولكن كان بينها الانجيل ، و« توماس الاكوينى » • ويبدو أنه كان يؤدى عمله بتركيز كبير ، على فترات قصار ، ولكن ربما ليحافظ على مظهر السيد عاشق المعرفة ، كان يدعى أنه كان يعمل أقل مما كان يعمل بالفعل ، والا فيعز علينا أن نصدق أنه أنجز هذه الانجازات •

كان « ديكارت » فيلسوفا ، ورياضيا ، ورجل علم • وكان عمله فى الفلسفة والرياضيات ذا أهمية عظمى ، وفى العلم ، مع كونه مشرفا، لم يكن فى مستوى العلم عند بعض معاصريه •

وكان اسهامه العظيم فى الهندسة هو ابتكاره للهندسة التحليلية، وان لم يكن فى شكلها النهائى • وقد استخدم المنهج التحليلى الذى يفترض مشكلة محلولة ، ويفحص نتائج الافتراض ، وطبق الجبر على الهندسة • وفى هذين الأمرين الأخيرين كان له من سبقه اليهما ــ وفيما يختص بالأمر الأول ، كان له من سبقه حتى بين القدامى • والجديد عنده كان استخدامه للمتساويات Coordinates ، أعنى تحديد موقع نقطة على مسطح ، ببعدها عن خطين معينين • ولم يكتشف هو

نفسه كل قوة هذا المنهج ، ولكنه بذل جهدا كافيا ليجعل المزيد من التقدم أمرا سهلا • ولم يكن هذا بأى حال ، اسـهامه الوحيد فى الرياضيات ، ولكنه كان الأهم •

والكتاب الذى قدم فيه معظم نظرياته العلمية هو « مبـادىء الفلسفة » ، الذى نشر سنة ١٦٤٤ • Principia Philosophiae • ومع ذلك كان له كتب أخرى ذات أهمية : « محـاولات فلسفية » (١٦٣٧) Essais Philosophiques تتناول البصريات تناولها للهندسة، ويدعى أحد كتبه « عن تكوين الجنين » De la formation de foetus وقد رحب باكتشاف « هارفى » لدورة الدم ، وكان يتوق دائما (وان يكن دون جدوى) أن يحقق اكتشافا له أهميته فى الطب • وقد اعتبر أجسـام النـاس والحيوانات آلات ، واعتبر الحيوانات آلات ذاتية Automata ، تحكمها تماما قوانين الفيزياء ، وخالية من الشـعور أو الوعى • والناس يختلفون عنها : فلهم نفس ، تقيم فى الغدة الصنوبرية• فهنـالك تتصـل النفس « بالأرواح الحيـة » Vital spirits وعبر هذا الاتصال يحدث التفاعل بين النفس والبدن • وجملة كمية الحركة فى العالم ثابتة ، وبالتالى فالنفس لا تستطيع أن تؤثر فيها • ولكن يمكنها أن تغير اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، ومن ثم ، وبطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى •

وقد تخلت مدرسته عن هذا الجزء من نظريته ــ أولا تلميذه الايرلندى « جولينكس » Geulincx ، وبعد ذلك « مالبرانش » Malebranche و « سبينوزا » Spinoza • فقد اكتشف علماء الفيزياء المحافظة على القوة الدافعة momentum ، وبمقتضاها يثبت مجموع كمية الحركة فى العالم فى أى اتجاه معطى • وقد أظهر هذا أن ذلك النوع من فعل الذهن فى المادة الذى تخيله « ديكارت » مستحيل • فبافتراض ــ كما كان الافتراض عاما للغاية فى المدرسة

الديكارتية ــ أن كل فعل مادى فهو من طبيعة الاصطدام ، فان القوانين الدينامية تكفى لتحديد حركات المادة ، وليس هنالك مكان لأى تأثير للذهن • ولكن هذا يثير صعوبة • فذراعى تتحرك حين أريد لها أن تتحرك ، ولكن ارادتى ظاهرة عقلية ، وحركة ذراعى ظاهرة بدنية • فلم اذن ، اذا كان الذهن والمادة لا يمكن أن يتفاعلا ، يسلك بدنى كما لو كان ذهنى يتحكم فيه ؟ على هذا السؤال ابتكر « جولينكس » اجابة عنه تعرف بنظرية «الساعتين» • هب أن لديك ساعتين تحفظان الوقت بدقة : فحين تشير احداهما الى الساعة ، تدق الأخرى ، بحيث أنك لو رأيت احداهما وسمعت الأخرى ، لظننت أن احداهما تسببت فى كون الثانية تدق • كذلك الشأن بين الذهن والبدن • فكل منهما ملأه الله ليحفظ الوقت مع الآخر ، بحيث أنه يتصادف مع ارادتى ، أن تتسبب قوانين فيزيائية خالصة فى تحريك ذراعى ، رغم أن ارادتى لم تؤثر فى الواقع فى بدنى •

وكانت هنالك ، بالطبع ، صعوبات فى هذه النظرية • فهى أولا غريبة للغاية • وثانيا ، مادامت السلسلة البدنية تحددها تحديدا صارما قوانين طبيعية ، فان السلسلة العقلية ، التى تجرى موازية لها ، يلزم أن تكون محددة بالمثل • فاذا كانت النظرية سليمة ، فينبغى أن يكون هنالك نوع من القاموس الممكن ، تترجم فيه كل حادثة فى المخ الى الحادثة العقلية المطابقة لها • وثمة آلة حاسبة مثالية يمكنها أن تحسب حادثة المخ بواسطة قوانين الديناميات ، وتستدل الى الحادثة العقلية الملازمة لها بواسطة « القاموس » • وحتى بدون « القاموس » ، يمكن للآلة الحاسبة أن تستدل الى أية كلمات وأفعال ، ما دامت هنالك حركات بدنية • وقد يكون من الصعب أن نوفق بين هذه النظرية وبين الأخلاق المسيحية وعقاب الاثم •

وأيا ما كان فهذه النتائج ، لم تظهر فى الحال • فقد ظهر أن للنظرية

مأثرتين• أولاهما أنها جعلت النفس، بمعنى ما، مستقلة تمام الاستقلال عن البدن ، ما دام البدن لم يؤثر فيها بالمرة • وثانيتهما أنها أتاحت المبدأ العام : « لا يمكن لجوهر أن يؤثر فى جوهر آخر » • كان هنالك جوهران الذهن والبدن ، وكانا مختلفين الى الحد الذى بدأ معه أى تفاعل بينهما غير متصور • وقد فسرت نظرية « جولينكس » مظهر التفاعل بينما أنكرت واقعيته •

وفى الميكانيكا يتقبل « ديكارت » أول قانون للحركة وطبقا له اذا ترك جسم لحاله ، لتحرك بسرعة مطردة فى خط مستقيم • ولكن ليس هنالك فعل على مسافة ، كما نجد فيما بعد فى نظرية « نيوتن » عن الجاذبية • وليس ثمة شىء من قبيل الفراغ ، وليس هناك ذرات • الا أن كل تفاعل فهو من طبيعة الاصطدام • واذا كانت لدينا معرفة كافية ، لأمكننا أن نعود بالكيمياء وعلم الحياة الى الميكانيكا ، والعملية التى تنمو بها بذرة الى حيوان أو نبات هى عملية ميكانيكية خالصة • وليس ثمة حاجة الى نفوس أرسطو الثلاث • فقط نفس واحدة منها ، النفس العاقلة هى الموجودة ، وذلك فى الانسان فقط •

وبحذر واجب لتجنب الرقابة اللاهوتية ، طور « ديكارت » نظرية فى الكون ليست غير مشابهة لنظريات بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون • فهو يقول ، اننا نعرف أن العالم خلق كما جاء فى سفر التكوين ، ولكن من المشوق أن نرى كيف كان يمكن أن ينشأ طبيعيا • وقد وصل الى نظرية تكون الدوامات : فحول الشمس ثمة دورة ضخمة فى الملاء ، تحمل الكواكب حولها • والنظرية بارعة ، ولكنها لا تستطيع أن تفسر لم كانت أفلاك الكواكب بيضاوية وليست دائرية• وقد وجدت قبولا عاما فى فرنسا ، حيث حلت محلها بالتدريج النظرية النيوتنية • وقد بين « كوتس » الذى أعد أول طبعة انجليزية لكتاب « نيوتن » « المبادىء » Principia ، أقول بين بالحجة تبيانا بليغا

أن نظرية الدوامة تفضى الى الكفر ، بينما نظرية « نيوتن » تقول بأن الله يحرك الكواكب فى اتجاه لا نحو الشمس • وعلى هذا الأساس ، يعتقد أن « نيوتن » مفضل •

وآتى الآن الى أهم كتابين لديكارت ، بقدر ما تكون عنايتنا منصبه على الفلسفة الخالصة • هذان الكتابان هما : «المقال فى المنهج» (١٦٣٧) و « التأملات » (١٦٤٢) • وهما يتداخلان تداخلا كبيرا ، وليس من الضرورى الفصل بينهما •

وفى هذين الكتابين يبدأ « ديـكارت » بشرح منهج « الشك الديكارتى » ، كما صار يدعى • فلكى يكون لفلسفته أساس راسخ ، فهو يعقد العزم على أن يشك فى كل شىء يستطيع الشك فيه • ولما كان يتنبأ بأن هذا العمل يتطلب بعض الوقت ، فقد قرر أن ينظم سلوكه فى هذه الأثناء بالقواعد المقبولة عامة • فان هذا سيترك ذهنه لا تقيده النتائج المحتملة لشكوكه من حيث صلتها بالحياة العملية •

وهو يبدأ بالشك فى الحواس • ويتساءل : هل فى وسعى أن أشك فى أننى جالس هنا على مثابة من النار مرتديا عباءتى ؟ نعم ، لأننى حلمت أحيانا أننى كنت هنا بينما كنت فى الواقع عاريا فى فراشى (لم تكن البيجامات ، وحتى قمصان النوم قد اخترعت بعد) • زد على ذلك أن المجانين لهم أحيانا هلوسات ، وعلى ذلك فمن الممكن أن أكون فى حالة مشابهة •

وأيا ما كان ، فالأحلام ، مثل الرسامين ، تجعلنا ازاء نسخ من الأشياء الواقعية ، على الأقل فيما يختص بعناصرها • (يمكنك أن تحلم بحصان له جناحان ، ولكن لأنك فقط رأيت جيادا وأجنحة) • ومن ثم فالسؤال فى الطبيعة العينية ، المنطوية على أمور من قبيل الامتداد والعظم والعدد ، أقل يسرا منه فى المعتقدات حول الأشياء الجزئية • فالحساب والهندسة ، اللذان لا يهتمان بالأشياء الجزئية ، هما من ثم

أشد يقينا من الفيزياء والفلك • وهما يصدقان حتى فى موضوعات الحلم التى لا تختلف عن الموضوعات الحقيقية فيما يختص بالعدد والامتداد • ومع ذلك ، فالشك ممكن حتى فيما يختص بالحساب والهندسة • وقد يتسبب الله فى أن أخطيء حين أحاول أن أقدر جوانب مربع أو أضيف ٢ الى ٣ • وربما كان خطأ ، حتى فى الخيال ، أن ننسب الى الله مثل هذه القسوة ، ولكن ربما كان ثمة شيطان شرير ، لا يقل خبثا وخداعا عن قوته ، يستخدم كل براعته فى تضليلى • لو كان ثمة شيطان كهذا ، فيمكن أن تكون جميع الأشياء التى أراها محض أوهام يستخدمها شراكا لسذاجتى •

ومهما يكن من أمر ، يبقى ثمة شيء لا أستطيع أن أشك فيه : ولا شيطان ، مهما يكن خبثه ، يمكن أن يخدعنى ما لم أكن وجدت • فقد لا يكون لى بدن : يمكن أن يكون هذا وهما • ولكن الفكر يختلف • «فبينما أريد أن أظن كل شيء باطلا ، فلابد بالضرورة أننى أنا الذى ظننت، كنت شيئا ، وبملاحظة أن هذه الحقيقة، أنا أفكر، واذن فأنا موجود ، كانت من الرسوخ واليقين بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا كانت عاجزة عن ابطالها ، حكمت بأننى أستطيع أن أتقبلها بدون تردد كالمبدأ الأول للفلسفة الذى أبحث عنه » (١) •

هذه الفقرة هى لب نظرية ديكارت فى المعرفة ، وتشمل أهم ما فى فلسفته • ومعظم الفلاسفة منذ « ديكارت » يعلق أهمية على نظرية المعرفة ، ويعود الفضل فى هذا الى حد كبير اليه • « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » تجعل الذهن أشد يقينا من المادة وذهنى أشد يقينا (بالنسبة الى) من أذهان الآخرين • وعلى ذلك ففى كل فلسفة مستمدة من « ديكارت » ثمة ميل الى النزعة الذاتية ، واعتبار المادة ، يمكن فقط

---

(١) الحجة أعلاه ، « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » (Cogito Ergo Sum) معروفة « بكوجيتو » والعملية التى نصل بها اليه تسمى « شك ديكارت » •

معرفته ، اذا أمكن ذلك بالمرة، بالاستدلال مما هو معروف عن الذهن. هذان الميلان يوجدان معا فى النزعة المثالية فى القارة الأوروبية وفى النزعة التجريبية الانجليزية — فكان وجودهما معا موفقا فى الأولى، وفى الثانية داعيا للأسف . وكانت هناك فى الأزمنة الحديثة جدا محاولة للافلات من هذه النزعة الذاتية ، قامت بها الفلسفة المعروفة بالفلسفة الأداتية ، ولكن عن هذه لن أتحدث الآن . وبهذا الاستثناء تقبلت الفلسفة الحديثة الى حد كبير صياغة المشكلات من « ديكارت » ، بينما لم تتقبل حلوله .

وسيذكر القارىء أن « القديس أوغسطين » ساق حجة تشبه شبها وثيقا الكوجيتو . ومع ذلك فهو لم يبرزها ، والمشكلة التى تستهدف حلها تشغل فقط جزءا بسيطا من أفكاره . ومع أننا ينبغى أن نسلم بطرافة « ديكارت » ، فانها مع ذلك تتمثل تمثلا أقل فى ابتكار الحجة منها فى ادراك أهميتها .

أما وقد أمن أساسا راسخا ، فان « ديكارت » يشرع فى العمل لبناء صرح المعرفة بناء جديدا . فالأنا التى أثبت وجودها استنبطت من حقيقة كونى أفكر ، ومن ثم فأنا موجود بينما أفكر ، وحينئذ فقط . فاذا توقفت عن التفكير ، فليس هنالك دليل على وجودى . أنا شىء يفكر ، جوهر تتألف طبيعته بأسرها أو ماهيته فى التفكير ، ولا يحتاج الى مكان أو شىء مادى لوجوده . ومن ثم ، فالنفس متميزة تميزا تاما من البدن ، ومعرفتها أسهل من معرفة البدن . ويمكن أن تكون ما هى عليه ، حتى وان لم يكن هناك بدن .

وبعد ذلك ،يسأل« ديكارت » نفسه : لم كان الكوجيتو واضحا غاية الوضوح ؟ ويستنتج أنه كذلك فقط لأنه واضح ومتميز . وهو من ثم يتخذ كقاعدة عامة المبدأ : جميع الأشياء التى تتصورها بغاية الوضوح والتميز حقيقية . ومع هذا فهو يسلم بأن هنـــالك أحيانا فى معرفة ما تكونه هذه الأشياء .

ويستخدم « ديكارت » « التفكير » بمعنى واسع للغاية • فالشيء الذى يفكر ــ على حد قوله ــ هو الذى يشك ، ويفهم ، ويتصور ، ويؤكد ، وينكر ، ويريد ، ويتخيل ، ويشعر ــ ذلك لأن الشعور ، كما يحدث فى الأحلام ، هو شكل من أشكال التفكير • ولما كان التفكير ماهية الذهن فيلزم للذهن أن يفكر دائما حتى أثناء النوم العميق •

ويلخص « ديكارت » مسألة معرفتنا للأجسام • ويأخذ كمثل قطعة الشمع من قرص العسل • فثمة أشياء معينة تظهر للحواس : فطعمه عسل ، ورائحته زهور ، وله لون معين محسوس ، وحجم وشكل ، وهو صلب وبارد ، واذا ضرب أصدر صوتا • ولكن اذا وضعته قرب النار، تتغير هذه الكيفيات ، ورغم ذلك يبقى الشمع ، ومن ثم فان ما ظهر للحواس لم يكن الشمع ذاته • فالشمع ذاته يتكون من الامتداد ، والمرونة ، والحركة ، وهى مفهومة بالذهن لا بالخيال • والشيء الذى هو الشمع لا يمكن بذاته أن يكون محسوسا ما دام هو على حد سواء منطويا فى جميع مظاهر الشمع التى تظهر للحواس المختلفة • ان ادراك الشمع « ليس رؤية أو لمسا أو خيالا ، ولكنه فحص للذهن » • فأنا لا أرى الشمع ، أكثر من رؤيتى للناس فى الطرقات عندما أرى القبعات والسترات • « فأنا أفهم بقوة الحكم وحدها التى تقيم فى ذهنى ، ما ظننت أننى رأيته بعينى » • فالمعرفة بالحواس مضطربة ، ونشترك فيها مع الحيوانات • ولكنى الآن قد نزعت عن الشمع ملابسه ، وأدركته بعقلى عاريا • فمن رؤيتى الحسية للشمع ، يأتى بعدها وجودى يقينا ، لا وجود الشمع • ان معرفة الأشياء الخارجية يلزم أن تكون بالذهن ، لا بالحواس •

ويقودنا هذا الى أن ندخل فى الاعتبار الأنواع المختلفة للأفكار• ويقول « ديكارت » ، ان أكثر الأغلاط شيوعا ، هى أن أظن أن أفكارى مماثلة للأشياء الخارجية • (كلمة « فكرة » تشمل ادراكات الحواس،

كما يستخدمها « ديكارت ») وتبدو الأفكار من ثلاثة أنواع : (١) الأفكار الفطرية (٢) الأفكار الأجنبية والتى تأتى من خارج (٣) تلك التى أبتكرها أنا • ونحن نفترض بالطبع أن النوع الثانى من الأفكار مماثل للموضوعات الخارجية • نحن نفترض هذا، من جانب لأن الطبيعة تعلمنا أن نفكر بهذه الطريقة ، ومن جانب لأن مثل هذه الأفكار تأتى مستقلة عن الارادة (أعنى من خلال الاحساس) ومن ثم يبدو معقولا افتراض أن شيئا أجنبيا يطبع شبهه على • ولكن هل هذه أسباب مقنعة؟ فحين أتحدث عن « كونى متعلما بالطبيعة » فى هذا الموضع ، فاننى أعنى فقط أن لدى ميلا معينا لتصديقها ، لا لأننى أراها بضوء طبيعى • فان ما يرى بضوء طبيعى لا يمكن انكاره ، ولكن مجرد الميل قد يكون تجاه ما هو باطل • وأما عن أفكار الحس من حيث كونها لاارادية، فذلك ليس حجة ، لأن الأحلام لا ارادية ، ومع ذلك تأتى من الباطن• ومن ثم فأسباب افتراض أن أفكار الاحساس تأتى من الخارج لا تؤدى الى نتيجة •

وفضلاعن ذلك فهنالك أحيانا فكرتان مختلفتان عن نفس الموضوع الخارجى ؛ فمثلا ، الشمس كما تظهر للحواس ، والشمس التى يعتقد فيها رجال الفلك • فهاتان الفكرتان لا يمكن أن تكونا معا مماثلتين للشمس ، ويبين العقل أن الفكرة التى تأتى مباشرة من التجربة يلزم أن تكون أقلهما مماثلة للشمس •

ولكن هذه الاعتبارات لم تحسم الحجج الشكية التى تلقى الشك على وجود العالم الخارجى • فيمكن أن يتم هذا فقط بأن نثبت أولا وجود الله •

ان أدلة « ديكارت » على وجود الله ليست أدلة طريفة جدا ، فهى فى الأساس آتية من الفلسفة المدرسية • ولقد بسطها «اسبينوزا» بطريقة أفضل ، وسأغفل النظر فيها الى أن أصل اليه •

وحين تتم البرهنة على وجود الله ، يأتي الباقي في يسر • وما دام الله خيرا فهو لن يفعل مثلما يفعل الشيطان الخداع الذي تخيله « ديكارت » كأساس للشك • أما وقد زودني الله بميـــل قوي للاعتقاد في الأجسام ، فانه سيكون خداعا لو لم تكن شيئا ، واذن فالأجسام موجودة • ويلزم زيادة على ذلك أن يكون منحني ملكة تصحيح الأخطاء • وأنا أستخدم هذه الملكة حين أطبق المبدأ القائل بأن ما هو واضح متميز فهو حقيقي • وهذا يمكنني من معرفة الرياضيات والفيزياء أيضا ، اذا تذكرت أنني يجب أن أعرف الحقيقة عن الأجسام بالذهن وحده لا بالذهن والجسم مقترنين •

والجزء البنائي في نظرية « ديكارت » في المعرفة أقل تشـويقا من الجزء الهدام السابق عليه • وهذا الجزء يسـتخدم جميع أنواع القواعد المدرسية ، مثل ذلك أن المعلول لا يكون له ألبتة كمـــال أكثر مما في علته ، وهي القاعدة التي أفلتت على نحو ما من الفحص النقدي الأول • وليس ثمة سبب يعطى لتقبل هذه القواعد مع أنهـا، يقينا ، أقل وضوحا في ذاتها من وجود الانسان نفسه ، الذي برهن عليه بتباهي الأبواق • ويشمل « ثاياتوس » Theaetetus أفلاطـون والقديس أوغسطين ، والقـديس توماس معظـم ما هو ايجـابي في التـــأملات •

وكان لمنهج الشك النقدي أهمية فلســـفية عظيمة ، وان كان « ديكارت » نفسه طبقه فقط تطبيقا فاترا • فمن الواضح من الوجهـة المنطقية ، أنه لا يمكن أن يفضي الى نتائج ، اذا توقف الشك عنـد حد ما • ولكي يكون هناك معرفة منطقية تجريبية معا ، ينبغي أن يكون ثمة نوعان من نقط التوقف : وقائع لا شك فيها ، ومبادىء استدلال لا شك فيها • ووقائع « ديكارت » التي لا شك فيها هي خواطره الخاصة ــ مستخدما « خاطرة » في أوسع معنى ممكن • « فأنا أفكر»

هى مقدمته النهائية • وهنا الكلمة « أنا » غير مشروعة فى الواقـع ، فينبغى له أن يسوق مقدمته النهائية فى صورة « هناك خواطر » • فالكلمة « أنا » ملائمة لغويا ، ولكنها لا تصف واقعة معطاة • وحين يذهب الى القول « أنا شيء يفكر » ، فهو يستخدم من قبل استخداما من غير نقد ، جهاز المقولات المنحدر من المدرسـية • وهـو لم يبرهن فى أى مكان على أن الأفكار تحتاج الى مفـكر ولا على أن هنالك عقل يصدق بهذا ، اللهم الا بمعنى لغوى • ومع هذا فالقـرار الذى اتخذه ، باعتبار الأفكار لا الموضوعات الخارجية، كيقينيات تجريبية أولى كان قرار هاما جدا ، وكان له تأثير عميق على كل فلسفة تالية •

وكانت فلسفة « ديكارت » هامة ، فى جانبين آخرين • أولا : وصلت الى التمام ، أو ما يقرب من التمام بثنائية الذهن والمادة ، التى بدأت مع «أفلاطون» ، وتطورت فى الفلسفة المسيحية ، لأسـباب دينية على أوسع نطاق • والمذهب الديكارتى، بجهله الاجراءات الغريبة التى تحدث فى الغدة الصنوبرية ، والتى كشف عنها أتباع « ديكارت » يقدم عالمين متوازيين ولكنهما مستقلان ، عالم الذهن وعالم المادة ، كل منهما يمكن دراسته بالاحالة الى الآخر • فكون الذهن لا يحرك البدن، كانت فكرة جديدة ، الفضل فيها صراحة « لجالينكس » ، وضـمنا « لديكارت » • وكان الفضل لها فى أنها جعلت من الممكن القول بأن البدن لا يحرك الذهن • وثمة مناقشة جديرة بالاعتبار فى التأملات عن السبب فى كون الذهن يشعر « بالأسف » حين يحس البدن بالعطش• وكانت الاجابة الديكارتية الصحيحة أن البدن والذهن كساعتين ، حين تشير أحداهما الى « عطشان » تشير الأخرى الى « آسف » • ومن وجهة نظر دينية ، كان هناك مع ذلك ، عائق خطير لهذه النظرية ، ويمضى بى هذا الى الخصيصة الثانية للديكارتية ، وهى التى ألمحت اليها آنفا•

وفى النظرية الخاصة بالعالم المادى بأسرها ، كانت الديكارتية

حتمية حتمية صارمة • فالكائنات الحية ، مثلها تماما مثل المادة الجامدة، تحكمها قوانين الفيزياء ، فلم تعد ثمة حاجة ، كما فى الفلسفة الأرسطية لمبدأ كمال Entelechy أو نفس، لتفسير نمو الأعضاء وحركات الحيوانات وقد أباح « ديكارت » نفسه استثناء صغيرا : يمكن للنفس البشرية ، بالارادة ، أن تعدل اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، لا كمية هـذه الحركة • وكان هذا ، مع ذلك ، متعارضا مع روح المذهب ، ثم غـدا متعارضا مع قوانين الميكانيكا ، ومن ثم فقد نحى جانبا • وكانت النتيجة أن جميع حركات المادة تحددها القوانين الفيزيائية ، وبمقتضى التوازى، يجب أن تكون الحركات العقلية متحددة بالمثل • وترتب على هذا أن واجه الديكارتيون صعوبة بصدد الارادة الحرة • وعند أولئك الذين خصوا علم « ديكارت » باهتمام أكبر مما خصوا نظريته فى المعرفة ، لم يكن صعبا ، بسط أن الحيوانات آلات ذاتية : فلم لا نقول نفس الشيء عن الانسان ونبسط المذهب الديكارتى بأن نجعله مادية متلائمة ؟ اتخذت هذه الخطوة بالفعل فى القرن الثامن عشر •

ان فى « ديكارت » ثنائية لا تحل ، بين ما تعلمه من العلم المعاصر له ، وبين النزعة المدرسية التى درست له فى « لافلش » • وقد أدى به هذا الى تناقضات ذاتية ، ولكنها جعلته كذلك أكثر غنى بالأفكار المثمرة من أى فيلسوف منطقى ، كان يمكن أن يكون • فالاتساق كان يمكن فقط أن يجعل منه مؤسس مدرسـية جـديدة ، بينمـا التناقض جعله منبع مدرستين فى الفلسفة هامتين ، بيد أنهما متباعدتان•

سـبينوزا

« سبينوزا » Spinoza (١٦٣٤ — ١٦٧٧) هو أنبل وأحب الفلاسفة الكبار. ولقد تخطاه بعضهم فى الجانب العقلى، ولكنه أعلاهم قدرا فى الجانب الأخلاقى • وكنتيجة طبيعية اعتبر ، أثناء حياته، والى قرن من الزمان بعد مماته ، شرا مروعا • ولد يهوديا ، ولكن اليهود حرموه من الانتماء اليهم • وقد مقته المسيحيون أيضا مقتا شديدا ، ورغم أن فلسفته بأسرها تهيمن عليها فكرة الله ، فقد اتهمه أصحاب العقيدة التقليديون بالكفر • و « ليبنيز » الذى يدين له بالكثير ، أخفى دينه له ، وامتنع فى حذر عن أن ينبس بكلمة ثناء عليه ، بل لقد مضى الى حد الكذب بصدد مدى معرفته الشخصية باليهودى الهرطقى •

وكانت حياة « سبينوزا » بسيطة للغاية . قدمت أسرته الى هولندا ، من أسبانيا أو ربما من البرتغال ، لتنجو من محاكم التفتيش. وقد تربى هو نفسه فى كنف التعاليم اليهودية ، ولكنه وجد من المستحيل أن يظل محافظا عليها . وقد عرض عليه ١٠٠٠ فلورين فى السنة ليحجب شكوكه ، وحين رفض جرت محاولة لاغتياله ، وحين فشلت ، لُعِن بجميع اللعنات فى « سفر تثنية الاشتراع » (١) Deuteronomy وباللعنة التى صبتها « اليشا » Elisha على الأطفال الذين مزقوا اربا باناث الدببة ، كنتيجة لذلك . ولم تهاجم « سبينوزا » أى أنثى من اناث الدببة . فعاش هادئا وادعا . أولا فى « أمستردام » ثم فى «لاهاى» ، جانيا رزقه بصقل العدسات . كانت مطالبه قليلة وبسيطة ، وأظهر خلال حياته لامبالاة نادرة بالمال . والقليلون الذين عرفوه أحبوه ، حتى ولو كانوا غير راضين عن مبادئه . وقد احتملت الحكومة الايرلندية، بليبراليتها المعهودة ، اراءه فى الأمور اللاهوتية، وان ساءت سمعته سياسيا فى وقت ما لأنه وقف الى جانب « الويتس » De Witts ضد « بيت أورانج » House of Orange . وقد قضى بالسل الرئوى فى مقتبل العمر ، وهو فى الثالثة والأربعين .

ومؤلفه الرئيسى ، « الأخلاق » Ethics نشر بعد مماته . وقبل أن ننظر فيه ، يجب أن نعرض بايجاز لاثنين من كتبه الأخرى ، «رسالة فى السياسة اللاهوتية » Tractatus Theologico-Politicus و « رسالة فى السياسة » Tractatus Politicus . والأولى جمع غريب بين نقد الانجيل وبين النظرية السياسية ، والثانية تتناول النظرية السياسية فقط .

وفى نقد الانجيل سبق « سبينوزا » الآراء الحديثة فى بعض جوانبها ، وبخاصة فى تعيين تواريخ للأجزاء المختلفة فى العهد القديم، أخذ كثيرا من التواريخ التى تحددت بالعرف . وهو يحاول طوال

---

(١) من أسفار التوراة .

الكتاب أن يبين أن الكتب المقدسة يمكن تأويلها بحيث تنسجم مع لاهوت ليبرالى .

ونظرية « سبينوزا » السياسية مستمدة أساسا ، من « هوبز » ، رغم الاختلاف الضخم فى المزاج بين الرجلين . فهو يأخذ بأنه فى حالة الطبيعة ليس ثمة صواب أو خطأ ، لأن الخطأ يتمثل فى عدم اطاعة القانون . وهو يسلم بأن الملك لا يمكن أن يخطىء ، ويتفق مع «هوبز» فى أن الكنيسة ينبغى أن تخضع للدولة خضوعا تاما . وهو ضد كل ثورة ، حتى على حكومة سيئة ، ويستشهد بالاضطرابات فى انجلترا كدليل على الضرر الذى ينجم عن المقاومة العنيفة للسلطة . ولكنه يخالف «هوبز» فى ظنه أن الديمقراطية هى الشكل «الطبيعى للغاية» للحكومة، وهو يخالفه أيضا حين يذهب الى القول بأن المواطنين ينبغى ألا يتخلوا عن جميع حقوقهم للملك . وهو يرى بوجه خاص أهمية حرية الرأى . ولست أعرف تماما كيف يوفق بين هذا وبين الرأى القائل بأن المسائل الدينية ينبغى أن تحسم فيها الدولة . وأظن أنه حين يقول هذا يعنى أنها ينبغى أن تحسم فيها الدولة أكثر مما تحسم الكنيسة ، وفى هولندا كانت الدولة أشد تسامحا بدرجة أكبر من الكنيسة .

وكتاب « سبينوزا » عن « الأخلاق » يتناول ثلاثة أمور متميزة . فهو يبدأ بالميتافيزيقا ، ثم يمضى الى سيكولوجية الانفعالات والارادة، وأخيرا يضع أخلاقا مؤسسة على ما تقدم من ميتافيزيقا وعلم نفس . والميتافيزيقا تعديل لديكارت ، وعلم النفس يذكرنا بهوبز ، بيد أن الأخلاق طريفة ، وهى بما هى عليه أعظم ما جاء فى الكتاب من حيث القيمة . والعلاقة بين « سبينوزا » و « ديكارت » ليست بعيدة الشبه عن العلاقة بين « أفلوطين » و « أفلاطون » . لقد كان « ديكارت » رجلا متعدد الجوانب ، مليئا بالشغف العقلى ، ولكنه لم يكن مثقلا كثيرا بالجدية الأخلاقية . ومع أنه قد اخترع « أدلة » استهدف بها

دعم المعتقدات الدينية التقليدية ، فقد كان فى وسع الشكاك أن يستخدموه ، كما استخدم « كارنياد » « أفلاطون » • ومع أن « سبينوزا » لم يكن بغير اهتمامات علمية ، بل وكتب رسالة عن الطيف ، فانه كان معنيا أساسا بالدين والفضيلة وقد تقبل من «ديكارت» ومعاصريه فيزياء مادية وحتمية ، وسعى داخل هذا الاطار ليجد مكانا للتقوى ولحياة مكرسة لله • وكانت محاولته رائعة ، وتثير الاعجاب حتى عند أولئك الذين لا يظنونها ناجحة •

ومذهب « سبينوزا » الميتافيزيقى هو من النمط الذى افتتحه « بارمنيدس » • فثمة جوهر واحد فقط ، « الله أو الطبيعة » • وليس ثمة شيء متناه موجود بذاته • وقد سلم « ديكارت » بثلاثة جواهر ، الله والذهن والمادة ، والحق أنه حتى عند «ديكارت» كان الله أشد جوهرية من الذهن والمادة ، ما دام هو الذى خلقهما ، وفى وسعه لو شاء أن يعدمها • ولكن باستثناء ما يتعلق بما لله من قدرة عليا ، فالذهن والمادة جوهران مستقلان ، يعرفان على التوالى بصفتى الفكر والامتداد• ولن يكون لدى «سبينوزا» شيء من هذا• فعنده أن الفكر والامتداد معا من صفات الله • ولدى الله كذلك عدد لامتناه من الصفات الأخرى مادام يلزم له فى كل حالة أن يكون لامتناهيا • ولكن هذه الصفات الأخرى مجهولة لنا • والنفوس الفردية والأجزاء المنفصلة للمادة ، هى عند « سبينوزا » نعتية ، هى ليست أشياء ، بل محض مظاهر للكائن الالهى • ولا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل الخلود الشخصى كما يعتقد المسيحيون ولكن فقط ذلك النوع اللاشخصى ، الذى يتمثل فى أن يغدو شيئا فشيئا واحدا مع الله • والأشياء المتناهية تتعرف بحدودها ، المادية أو المنطقية ، أى بما ليس هى : « فكل تحديد هو نفى » • ولا يمكن أن يكون هنالك الا كائن واحد يكون ايجابيا على التمام ، ويجب أن يكون لامتناهيا على الاطلاق • ومن ثم انقاد « سبينوزا » الى حلول تام ومطلق •

وكل شيء ، تبعا « لسبينوزا » تحكمه ضرورة منطقية مطلقة . وليس ثمة شيء من قبيل الارادة الحرة فى المجال العقلى أو الصدفة فى العالم المادى . فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التى لا يمكن فهمها ، ومن المستحيل منطقيا أن تكون الأحداث غير ما هى عليه . ويؤدى هذا الى صعوبات بصدد الخطيئة ، لم يبطىء النقاد فى التنبيه اليها . فواحد منهم ، بعد أن لاحظ أن كل شيء ، تبعا لسبينوزا، قد قضى به الله وأنه من ثم خير ، يتساءل مستنكرا : هل كان خيرا أن يقتل « نيرون » أمه ؟ وهل كان خيرا أن يأكل آدم التفاحة ؟ ويجيب « سبينوزا » بأن ما كان ايجابيا فى تلك الأفعال فهو خير ، وفقط ما كان سلبيا فهو شر ، ولكن السلب يوجد فقط من وجهة نظر المخلوقات المتناهية . وفى الله ، وهو وحده الحقيقى على التمام ، ليس ثمة سلب ، ومن ثم فالشر فيما يبدو لنا خطايا لا يوجد عندما ينظر اليها كأجزاء من كل . هذه النظرية وان كان قد أخذ بها معظم الصوفية على هذه الصورة أو تلك ، لا يمكن بوضوح ، التوفيق بينها وبين النظرية التقليدية للخطيئة واللعنة . وهى مرتبطة برفض «سبينوزا» رفضا تاما للارادة الحرة . وبالرغم من أن « سبينوزا » لم يكن جدليا بالمرة ، فقد كان أشرف من أن يخفى آراءه ، مهما صدمت معاصريه . ومن ثم فمقت تعاليمه لا يدهشنا .

وقد عرضت « الأخلاق » بأسلوب « أقليدس » ، بتعريفات ، وبديهيات ، ونظريات ، وكل شيء بعد البديهيات تفترض البرهنة عليه بصرامة بحجة استنباطية . وهذا يجعل قراءته صعبة . فالطالب الحديث الذى لا يستطيع افتراض أن ثمة «براهين» صارمة عن مثل هذه الأشياء التى يعمد الى اثباتها ، ينفد صبره بتفاصيل البراهين التى لا تستحق، فى الواقع ، أن نبرع فيها . فيكفى قراءة عبارات القضايا ، ودراسة التعليقات ، التى تشمل كثيرا مما هو ممتاز فى الأخلاق . ولكن قد يظهر افتقارا فى الفهم أن نلوم «سبينوزا» على منهجه الهندسى . لقد

كان من لب مذهبه من الناحية الأخلاقية ومن الناحية الميتافيزيقية سواء بسواء ، الأخذ بأن كل شيء يمكن البرهنة عليه ، ومن ثم كان انتاج البراهين شيئا جوهريا • ونحن لا نستطيع أن نتقبل منهجه لأننا لا نستطيع أن نتقبل ميتافيزيقاه • ونحن لا نستطيع أن نعتقد بأن ارتباطات أجزاء العالم بعضها بالبعض الآخر ارتباطات منطقية ، لأننا نأخذ بأن القوانين العلمية تكتشف بالملاحظة، لا بالاستدلال وحده• ولكن عند «سبينوزا» المنهج الهندسي منهج ضروري ، ومرتبط بأشد أجزاء نظريته جوهرية •

وأنتقل الآن الى نظرية « سبينوزا » في الانفعالات • وهي تأتي بعد مناقشة ميتافيزيقية لطبيعة الذهن وأصله ، وهي تفضي الى القضية المذهلة : « للذهن الانساني معرفة ملائمة بمـــاهية الله السرمدية اللامتناهية » • بيد أن الانفعالات ، التي تناقش في الجـزء الثالث من «الأخلاق» ، تلهينا وتعمي رؤيتنا العقلية للكل • ويقال لنا : « ان كل شيء بقدر ما هو هو في ذاته ، يحاول أن يبقى في كيانه » • ومن هنا ينشأ الحب والكره والنضال • وسيكولوجية الجزء الثالث سيكولوجية أنانية تماما : « ان من يتصور تحطيم موضوع كراهيته يشعر باللذة»• « اذا تصورنا أي شخص يحس البهجة في شيء لا يمكن أن يملكه الا شخص واحد فقط ، فسنحاول أن نحصل عليه ، بحيث لا يسع ذلك الشخص أن يملكه بعد ذلك » • ولكن ، حتى في ذلك الجزء ثمـــة لحظات يتخلى عندها «سبينوزا» عن مظهر التعبـير الساخر المبرهن عليه برهنة رياضية ، كما عندما يقول : « تتزايد الكراهية حين تكون متبادلة ، ويمكن من جهة أخرى أن يهدمها الحب» • وعند «سبينوزا» أن المحافظة على البقاء هي الدافع الأساسي للانفعالات ، بيد أن المحافظة على البقاء تعدل طابعها حين ندرك أن ما هو حقيقي وايجابي فينـــا هو ما يوحدنا مع الكل ، لا ما يحافظ على مظهر الفرقة •

والجزآن الأخيران ن « الأخلاق » المعنونان عـلى التـــوالي « عن الرق الانساني ، أو قوة الانفعالات » و « عن سطوة الفهم ، أو

الحرية الانسانية » ، هما أكثر الأجزاء تشويقا . فنحن فى رق بقدر تحدد ما يحدث لنا بأسباب خارجية . فسبينوزا مثل « سقراط » و « أفلاطون » يعتقد أن كل فعل خطأ يرجع الى غلطة عقلية : فالانسان الذى يفهم فهما ملائما ظروفه الخاصة به يتصرف بحكمة ، بل سيكون سعيدا في مواجهة ما قد يكون بالنسبة لآخر حظا عاثرا . وهو لا يعتمد أى اعتماد على الايثار . فهو يأخذ بأن البحث عن النفس ، بمعنى ما، وبالأخص المحافظة على البقاء ، يحكم السلوك الانسانى كله . «فليس ثمة فضيلة يمكن تصورها سابقة على هذه المحاولة لمحافظة الشخص على كيانه الخاص» . ولكن تصوره لما يختارهانسان عاقل كهدف للبحث عن نفسه مختلف عن هدف الشخص الأنانى العادى : « ان خير الذهن الأعلى هو معرفة الله، وأعلى فضيلة للذهن هى أن يعرف الله» . وتسمى العواطف « انفعالات » حين تنبع من أفكار غير متلائمة ، والانفعالات فى أشخاص مختلفين قد تتصارع ، ولكن الناس الذين يعيشون فى طاعة للعقل يتفقون معا . واللذة فى ذاتها حسنة ، ولكن الأمل والخوف سيئان ، وكذلك المذلة والندم : « ان من يندم على فعل فهو بائس أو عاجز بؤسا أو عجزا مضاعفا » . ويعتبر «سبينوزا» الزمن غير حقيقى ، ومن ثم فجميع العواطف المرتبطة جوهريا بحادث فى المستقبل أو الماضى ، متعارضة مع العقل . « بقدر ما يتصور الذهن شيئا باملاء العقل ، فهو متأثر على قدم المساواة ، سواء أكانت الفكرة عن شيء حاضر ، ماض ، أو مستقبل » .

هذا قول قاس ، ولكنه فى لب مذهب «سبينوزا » ، وسنحسن صنعا أن نتحدث عنه لحظة . ففى التقدير الشعبى « كل ما يختتم ختاما حسنا فهو حسن » . فاذا كان العالم يتحسن بالتدريج ، فيكون ظننا به أفضل مما لو كان يسوء بالتدريج ، حتى لو كان محصل الخير والشر واحدا فى الحالتين . ونحن أكثر اهتماما بكارثة تحدث فى زماننا منا بكارثة حدثت فى زمان « جانكيز خان » . وهذا أمر غير متعقل ، فى

رأى «سبينوزا» • فأيا كان ما يحدث فهو جزء من العالم السرمدى الذى لا زمن له كما يراه الله • وعنده ، أن الزمن المحدد لا علاقة له هنا • فالرجل العاقل يحاول ، بقدر ما يتيحه له كون الانسان متناهيا، أن يرى العالم كما يراه الله ، فى ظل السرمدية sub specie aeternitatis ولكن القارىء قد يبادر بالرد ، بأننا على صواب بالتأكيد ، اذا كان اهتمامنا منصبا على بلايا المستقبل التى قد يمكن تجنبها ، بدرجة أكبر منه على فواجع الماضى التى لا يسعنا أن نفعل ازاءها شيئا • وعلى هذه الحجة تزودنا حتمية «سبينوزا» بالجواب • ان الجهل وحده هو الذى يجعلنا نظن أننا يمكننا أن نعدل المستقبل • فما سيكون سيكون ، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه شأنه فى ذلك شأن الماضى• ذلك هو السبب فى أننا ندين الرجاء والخوف : فكلاهما يستند الى النظر الى المستقبل على أنه غير يقينى ، وهما من ثم ينبعان من افتقار الى الحكمة •

ونحن حين نكتسب ، بقدر ما نستطيع ، رؤية للعالم مماثلة لرؤية الله ، فاننا نرى كل شىء جزءا من كل • ومن ثم « فالمعرفة بالشر هى معرفة غير ملائمة » • وليس لدى الله معرفة ما بالشر ، لأنه ليس ثمة شر ليعرف ، وينشأ مظهر الشر فقط من خلال اعتبار أجزاء العالم كما لو كانت موجودة بذاتها •

ان نظرة « سبينوزا » تستهدف تحرير الناس من استبداد الخوف • « فالرجل الحر لا يفكر فيما هو أدنى من الموت ، وحكمته هى تأمل لا فى الموت وانما فى الحياة » • وكان « سبينوزا » مخلصا لهذه القاعدة فى حياته اخلاصا تاما • ففى اليوم الأخير من حياته كان هادئا غاية الهدوء ، ولم يكن متحمسا ، كما كان سقراط فى «فيدون»، بل كان يدير الحوار مع محدثه ، كما كان يفعل فى أى يوم آخر ، عن أمور مثيرة للاهتمام • وعلى خلاف بعض الفلاسفة الآخرين ، لم يكن

يعتقد فقط فى نظرياته ، بل كان يمارسها أيضا ، ولست أعرف مناسبة واحدة خانه فيها هدوءه ، رغم الاثارة الكبيرة له ، فاندفع الى ذلك النوع من الحماس أو الغضب الذى تدينه أخلاقه • وفى الجدال كان لطيفا معقولا ، ولم يكن يتهم ألبتة ، بل يبذل قصاراه فى الاقناع •

وبقدر ما يكون ما يحدث لنا نابعا منا ، فهو حسن • وما يأتى من خارجنا فهو وحده السىء لنا • « لما كانت كل الأشياء حيثما كان الانسان هو العلة الفاعلة خيرا بالضرورة، فليس ثمةشر يمكن أن يصيب الانسان الا من خلال العلل الخارجية » • وواضح ، من ثم ، ألا شىء سىء يمكن أن يحدث للعالم ككل ، ما دام لا يخضع لعلل خارجية • « نحن جزء من طبيعة كلية ونحن نتبع نظامها • واذا كان لدينا فهم واضح متميز لهذا، فذلك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء ، وفى عبارة أخرى الجزء الأفضل فينا ، سيذعن بالتأكيد لما يقع لنا ، وبمثل هذا الاذعان يحاول أن يبقى » • وبقدر ما يكون الانسان جزءا لا ارادة له من كل أكبر ، فهو فى عبودية ، ولكن بقدر ما يكتسب الانسان من خلال الفهم الحقيقة الوحيدة للكل ، فهو حر • والمعانى المتضمنة فى هذه النظرية تتطور فى الجزء الأخير من « الأخلاق » •

ولا يعترض ، « سبينوزا » ، مثلما فعل الرواقيون ، على جميع العواطف ، فهو يعترض فقط على تلك التى تكون « انفعالات » أعنى تلك التى نظهر فيها لأنفسنا سلبيين ازاء سلطة القوى الخارجية• « فالعاطفة التى تكون انفعالا تكف عن كونها انفعالا حالما نشكل فكرة واضحة متميزة عنها » • وفهمنا أن كل الأشياء ضرورية يعين الذهن على اكتساب سلطة على العواطف • « فمن يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز ، يحب الله ، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه ولعواطفه أكبر » • هذه القضية تسلمنا الى « الحب العقلى لله » ، الذى تتألف منه الحكمة • فالحب العقلى لله هو اتحاد الفكرة والعاطفة : وهو يتألف

كما يمكن للمرء أن يقول فيما أظن ، من فكر حقيقى مؤتلف مع بهجـة ادراك الحقيقة • فكل البهجة فى الفكر الحقيقى هى جزء من الحب العقلى لله ،لأنها لا تشمل أى شىء سلبى ، وهى من ثم جزء حقيقى من الكل ، ليس فقط فى الظاهر ، كما هو شأن الأشياء الجزئية المبعثرة فى الفكر بحيث تظهر سيئة •

قلت منذ لحظة ان الحب العقلى لله ينطوى على البهجة ، ولكن ربما كان هذا خطأ ، ذلك لأن « سبينوزا » يقول ان الله لا يتأثر بأية عاطفة لذة أو ألم ، ويقول أيضا : « ان الحب العقلى تجاه الله هـو جزء من الحب اللامتناهى حيث الله يحب نفسه» • وأيا ما كان ، فاننى أظن أن ثمة شيئا ما فى « الحب العقلى » ليس عقلا صرفا، ربما اعتبرت البهجة المنطوية كشىء أعلى من اللذة •

ويقال لنا: «ان الحب تجاه الله ، يجب أن يشغل المكان الرئيسى فى الذهن » • ولقد أغفلت براهين « سينوزا » ، ولكنى بفعلى هـذا أعطيت صورة ناقصة لفكره • ولما كان برهان القضية السالفة قصيرا، فسأقتبسه كاملا ، ويمكن للقارىء حينئذ أن يزود القضايا الأخـرى ببراهين من خياله • وبرهان القضية السالفة هو على ما يلى :

لأن هذا الحب مرتبط بجميع تحولات البدن (V. 14) ويشجع منها كلها (V. 15) ومن ثم (V. 11) يلزم أن يشغل المـكان الرئيسى فى الذهن Q.E.D.

ومن بين القضايا المشار اليها فى البرهان السالف القضية (V. 14) تنص: «يمكن للذهن أن يسببها ، بحيث أن كل التحولات البدنية أو صورة الأشياء يمكن أن تحال الى فكرة الله» • والقضية (V. 15) المقتبسة آنفا تنص: «من يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز يحب الله، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه وعواطفه أكبر » • والقضية

(V. II) تنص : « بقدر ما تحال صورة عقلية الى موضوعات أكثر ، فانها أكثر تكرارا أو كثيرا ما تكون أشد حيوية ، واشغالا للذهن» .

و « البرهان » المقتبس آنفا يمكن التعبير عنه على النحو التالى : كل زيادة فى فهم ما يحدث لنا تتمثل فى احالة الأحداث الى فكرة الله، ما دام كل شيء هو ، فى الحقيقة ، جزء من الله . هذا الفهم لكل شيء كجزء من الله هو حب الله . وحين تحال كل الموضوعات الى الله ، تشغل فكرة الله الذهن تماما .

وعلى ذلك فالقضية القائلة : « ان حب الله يجب أن يشغل المكان الرئيسى فى الذهن » ليست عظة أخلاقية أولى ، وانما وصف لما يجب أن يحدث لا محالة عندما نكتسب الفهم .

ويقال لنا ألا أحد يمكن أن يكره الله ، ولكن من جهة أخرى ، « من يحب الله لا يمكن أن يسعى الى أن يحبه الله مقابل ذلك » . و « جوته » الذى أعجب « بسبينوزا » دون أن يبدأ حتى بفهمه ، ارتأى أن هذه القضية مثل على انكار الذات . وهى ليست شيئا من هذا القبيل ، وانما هى نتيجة منطقية لميتافيزيقا « سبينوزا » . فهو لا يقول ان الانسان ينبغى ألا يريد من الله أن يحبه ، بل يقول أن الانسان الذى يحب الله لا يمكنه أن يريد من الله أن يحبه . ويغدو هذا واضحا بالبرهان القائل : « ذلك لأنه اذا كان الانسان سيسعى على هذا النحـو ، لرغب ,(V. 17, Corol) من الله ، الذى يحبه ، ألا يكون الله ، وبالتالى لرغب أن يشعر بالألم (III, 19) وهذا تناقض (V. 28) » . والقضية (V. 17) وهى القضية التى أحلنا اليها من قبل ، هى التى تقول انه ليس لله انفعالات ، ولا لذات ، ولا آلام . والنتيجة الطبيعية التى أحلنا اليها آنفا تستنبط أن الله لا يحب ولا يكره أحدا . وهنا ، مرة أخرى، ما هو متضمن ليس قاعدة أخلاقية، بل ضرورة

منطقية . فالانسان الذى يحب الله ويروم من الله أن يحبه ، فهو يروم أن يشعر بالألم « وهذا تناقض » .

والقضية القائلة بأن الله لا يمكن أن يحب أحدا ، لا ينبغى اعتبارها مناقضة للقضية أن الله يحب نفسه بحب عقلى لامتناه . فهو قد يحب نفسه ، ما دام ذلك ممكنا دون اعتقاد باطل ، والحب العقلى هو ، على أية حال ، نوع خاص جدا من الحب .

عند هذه النقطة يذكر لنا « سبينوزا » أنه أعطانا الآن «جميع الأدوية ضد العواطف » . والدواء العظيم هو الأفكار الواضحة المتميزة عن طبيعة العواطف وعلاقتها بالعلل الخارجية . وثمة ميزة أبعد فى حب الله حين يقارن بحب الكائنات البشرية : « فالأضرار والبلايا الروحية يمكن ردها بوجه عام الى حب مفرط لشىء مايخضع لتغيرات عديدة » . ولكن المعرفة الواضحة المتميزة « تفضى الى حب تجاه شىء ثابت سرمدى » ومثل هذا الحب ليس له الطابع العنيف القلق لحب موضوع زائل متغير .

ومع أن البقاء الشخصى بعد الموت وهم ، فثمة بالرغم من هذا شىء ما سرمدى فى الذهن الانسانى . فالذهن يمكنه فقط أن يتخيل أو يتذكر بينما البدن يتحمل ، ولكن هنالك فى الله فكرة تعبر عن ماهية هذا البدن الانسانى أو ذاك تحت صورة السرمدية ، وهذه الفكرة هى الجزء السرمدى فى الذهن . والحب العقلى لله حين يمارسه الفرد ، يشمله الجزء السرمدى فى الذهن .

والسعادة الروحية التى تتمثل فى الحب المتجه الى الله ، ليست جزاء الفضيلة بل الفضيلة ذاتها ، ونحن لا ننعم بها لأننا نتحكم فى شهواتنا ، بل نحن نتحكم فى شهواتنا لأننا ننعم بها .

وتختتم « الأخلاق » بهذه الكلمات :

« الرجل العاقل ، بقدر ما ينظر اليه على أنه كذلك ، يندر أن يعكر روحه معكر ، ولكنه لكونه على وعى بنفسه وبالله وبالأشياء، بضرورة سرمدية معينة ، لا يكف ألبتة عن كونه حكيما ، ولكنه يملك دائما اذعانا حقيقيا لروحه • ولئن بدت الطريقة التى نوهت بها من حيث كونها مفضية الى هذه النتيجة شاقة بالدرجة القصوى ، فيمكن مع ذلك اكتشافها • انها لبالضرورة شاقة ما دام يندر للغاية أن نجدها • فكيف يكون ممكنا ، اذا كان الخلاص فى يدنا ، ويمكن دون كبير جهد أن نجده ، أن يهمله معظم الناس ؟ بيد أن جميع الأشياء الممتازة تبلغ من الصعوبة مبلغها من الندرة » •

ومن أجل تقييم أهمية « سبينوزا » كفيلسوف تقييما نقديا ، من الضرورى أن نميز الأخلاق عنده من الميتافيزيقا ، وأن ننظر فى مدى ما يتبقى من الأولى بعد رفض الثانية •

وميتافيزيقا « سبينوزا » هى أفضل مثل لما يمكن أن ندعوه « الواحدية المنطقية » — وهى القائلة بأن العالم ككل جوهر واحد لا يسع جزء من أجزائه أن يوجد وحده • والأساس الأولى لهذه النظرة هو الاعتقاد بأن لكل قضية موضوعا واحدا ومحمولا واحدا ، ويفضى بنا هذا الى النتيجة القائلة بأن العلاقات والتعدد يلزم أن تكون وهمية • وقد ظن « سبينوزا » أن طبيعة العالم والحياة الانسانية يمكن أن تستنبط استنباطا منطقيا من بديهيات بينة بذاتها ، فينبغى لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بكون ٢ و ٢ حاصلهما أربعة ، ما دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية • ومن المستحيل أن تتقبل هذه الميتافيزيقا بأسرها فهى تجافى المنطق الحديث والمنهج العلمى• فالحقائق يجب أن تكتشف بالملاحظة لا بالاستدلال • فنحن حين نستنتج المستقبل بنجاح ، نفعل ذلك بواسطة مبادىء ليست ضرورية منطقيا ، وانما توحى بها المعطيات التجريبية • وتصور الجوهر الذى يعتمد

عليه « سبينوزا » ، تصور لا يمكن فى أيامنا أن يتقبله العلم ولا الفلسفة .

ولكننا حين نصل الى « أخلاق » سبينوزا ، نشعر — أو على الأقل أنا أشعر — أن ثمة شيئا ، وان لم يكن كل شيء ، يمكن تقبله حتى ولو رفضت الدعامة الميتافيزيقية . ان «سبينوزا» يهتم ، بكل ما فى الكلمة من معنى ، بأن يبين كيف يمكن لنا أن نعيش فى نبل حتى عندما تتبين حدود القدرة الانسانية . وهو نفسه يجعل ، بنظريته فى الضرورة ، هذه الحدود أضيق مما هى عليه . ولكن عندما توجد هذه الحدود دون شك ، ربما تكون قواعد « سبينوزا » أفضل قواعد ممكنة . خذ مثلا الموت ، فلا شيء يمكن للانسان أن يفعله يجعله خالدا ، ومن ثم فمما لا طائل تحته انفاق الوقت فى الخوف والنواح من حقيقة كوننا سنموت لا محالة . فاذا استبدت بالانسان فكرة الخوف من الموت كان ذلك نوعا من العبودية ، و « سبينوزا » مصيب فى قوله: « الرجل الحر لا يفكر فى شيء أقل مما يفكر فى الموت » . ولكن حتى فى هذه الحالة الموت بوجه عام فقط هو الذى ينبغى تناوله بهذه الطريقة ، فالموت من أى مرض خاص ينبغى تجنبه اذا أمكن ذلك ، بالخضوع للرعاية الطبية . فما ينبغى حتى فى هذه الحالة تجنبه ، هو نوع من القلق أو الفزع ، وينبغى اتخاذ الاجراءات اللازمة فى هدوء ، وينبغى توجيه أفكارنا قدر المستطاع الى أمور أخرى . وتطبق نفس الاعتبارات على جميع المحن الأخرى الشخصية الخالصة .

ولكن ماذا يكون التصرف بازاء محن أناس تحبهم ؟ فلنفكر فى بعض الأشياء التى يحتمل أن تحدث لسكان أوروبا أو الصين . هب أنك يهودى وأسرتك قد ذبحت ذبحا . وهب أنك تعمل فى الحركة السرية ضد النازى ، وقد قتلت زوجتك رميا بالرصاص لأنه ليس فى الوسع اعتقالك . هبى أن زوجك قد أرسل ، لجريمة مختلفة تماما ،

الى معسكر العمل فى « آركتيكا » ، ومات من القسوة والجوع • هب أن ابنتك قد اغتصبها جنود الأعداء وقتلوها • هل ينبغى لك فى هذه الملابسات أن تحتفظ بهدوء فلسفى ؟

لو اتبعت تعاليم المسيح ، لقلت : «رب اغفر لهم ، لأنهم لايعرفون ما يفعلون » • أنا أعرف من الكويكرز من يمكنهم أن يقولوا ذلك باخلاص وعمق ، ومن أعجبت بهم لأنهم أمكنهم أن يفعلوا ذلك • ولكن قبل ابداء الاعجاب يجب على المرء أن يتأكد بأنه يحس بالمحنة بالعمق الذى ينبغى •

وليس فى وسع المرء أن يتقبل موقف بعض الرواقيين الذين قالوا: « ماذا يهمنى اذا كانت أسرتى تعانى ؟ لا زال فى وسعى أن أكون فاضلا » • والمبدأ المسيحى : « أحب أعداءك » حسن ، ولكن المبدأ الرواقى : « كن لامباليا ازاء أصدقائك » سيء • والمبدأ المسيحى لا يغرس فى النفس الهدوء بل حبا متقدا حتى نحو أسوأ الناس • وليس ما يقال ضده اللهم الا أنه يبلغ من الصعوبة حدا يجعل معظمنا لا يطبقه باخلاص •

ورد الفعل البدائى لمثل هذه الكوارث هو الانتقام • فعندما يعلم «ماكدف» أن «ماكبث» قتل زوجته وأولاده ، يصمم على قتل الطاغية بنفسه • وما برح معظم الناس يعجبون برد الفعل هذا حين يكون الضرر بليغا ، وعلى نحو يثير الفزع فى أشد الناس لا مبالاة • كما لا يمكن أن يدان ادانة تامة ، لأنه قوة من القوى التى تولد العقاب ، والعقاب ضرورى أحيانا • وفضلا عن هذا ، فمن وجهة نظر الصحة العقلية ، نجد حافز الانتقام بالغ القوة على نحو ما ، بحيث لو لم يتح له متنفس ، فقد تغدو نظرة الانسان العامة للحياة مشوهة ومختلة بدرجة متفاوتة • وليس هذا صحيحا على وجه الاطلاق ، ولكنه صحيح فى نسبة واسعة من الحالات • ولكن يلزم القول من الجانب

الآخر ان الانتقام دافع خطير جدا • وبقدر ما يسلم بذلك المجتمع فان هذا الدافع يسمح للانسان أن يكون قاضيا فى قضيته هو ، وهذا بالضبط ما يحاول القانون أن يمنعه • زد على ذلك أنه عادة ما يكون دافعا مفرطا ، فهو يتوخى أن ينزل عقوبة أشد مما هو مرغوب فيه • فالتعذيب مثلا ، لا ينبغى أن يعاقب بالتعذيب ، بيد أن الرجل الذى أعمته شهوة الانتقام قد يظن أن الموت بدون ألم شىء طيب جدا لمن يكرهه • وفضلا عن ذلك ــ وهنا « سبينوزا » على صواب ــ فالحياة التى تسيطر عليها عاطفة واحدة هى حياة ضيقة ، تتنافى مع كل نوع من الحكمة • فالانتقام من حيث هو كذلك ، ليس من ثم أفضل رد فعل على الايذاء •

ان «سبينوزا» قد يقول ما يقوله المسيحى ، وشيئا أكثر كذلك، فعنده أن كل خطيئة مردها الى الجهل ، فهو قد « يصفح عنهم لأنهم لا يعرفون ما يفعلون » • ولكن قد يتوقع منك أن تتجنب النطاق المحدود ، الذى تنبثق منه ، فى رأيه ، الخطيئة ، وقد يحفزك حتى تحت وطأة أشد المحن ، أن تتجنب الانغلاق فى عالم أساك ، وقد يتوقع منك أن تفهم ذلك بالنظر الى الخطيئة فى علاقتها بأسبابها ، وكجزء من النظام الشامل للطبيعة • وكما رأينا ، فهو يعتقد ، أن الحب يمكن أن يتغلب على الكراهية : « فالكراهية تتزايد حين تكون متبادلة ، ويمكن من جانب آخر أن يقضى عليها الحب • فالكراهية التى يقهرها الحب قهرا تاما ، تتحول الى حب ، وحينئذ يكون الحب أعظم منه لو لم تسبقه كراهية » • وكم أود لو أمكننى أن أصدق هذا ، ولكننى لا أستطيع ، اللهم الا فى حالات استثنائية ، حين يكون الشخص الكاره فى نفس قوة الشخص الذى يرفض أن يكره بدوره ، تماما • ولكن بقدر ما يكون للأشرار قوة ، فلا جدوى فى أن تؤكد لهم أنك لا تكرههم ، ما داموا سيعزون كلماتك الى الباعث الخطأ • ولا يمكنك أن تجردهم من قوتهم بعدم المقاومة •

والمشكلة عند « سبينوزا » أسهل منها عند امرىء ليس لديه أى اعتقاد فى خير العالم • فسبينوزا يظن أنك لو رأيت محنك كما هى فى الواقع ، كجزء من سلسلة الأسباب التى تمتد من أول الزمان الى آخره ، فانك سترى أنها محن بالنسبة لك فقط ، لا بالنسبة للعالم، التى هى بالنسبة له مجرد خلافات عابرة تزيد التناغم فى النهاية • ولا يمكننى أن أتقبل هذا ، فأنا أظن أن الأحداث الجزئية هى ما تكون عليه ، ولا تغدو مختلفة عما هى عليه بالاستغراق فى كل • فكل فعل من أفعال القسوة هو دائما جزء من العالم ، فلا شيء يحدث بعد ذلك يمكن أن يجعل ذلك الفعل حسنا أكثر منه سيئا ، أو يمكن أن يخلع الكمال على الكل الذى يكون هذا الفعل جزءا منه •

وأيا ما كان ، فحين يكون نصيبك أن تتحمل شيئا أسوأ من النصيب العادى للجنس البشرى (أو يبدو لك كذلك) ، فمبدأ « سبينوزا » فى التفكير فى الكل ، أو على أى حال فى التفكير فى أمور أوسع من بليتك ، هو مبدأ نافع • بل ان هنالك أوقاتا يكون من المريح فيها أن تتأمل فى كون الحياة الانسانية ، بكل ما تشتمل عليه من شر ومعاناة ، هى جزء لا متناه من حياة العالم • فمثل هذه التأملات قد لا تكفى لتكوين دين ، ولكن فى عالم مؤلم ، هى عون نحو السلامة العقلية ، وهى ترياق من شلل اليأس المطبق •

ليبنيز

كان « ليبنيز » Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦) من أرقى العقول فى كل زمان ولكنه كانسان لم يكن باهرا • فقد كانت له ، والحق ، الفضائل التى يروم المرء أن يجدها مذكورة فى شهادة تعطى للمرشح لوظيفة : كان مجدا ، مقتصدا ، معتدلا ، وأمينا لمى المال • ولكنه كان خلوا تماما من تلك الفضائل الفلسفية الأسمى التى يمتاز بها « سبينوزا » بدرجة عالية • ولم يكن أفضل فكره بحيث يكسبه شعبية وقد ترك مدوناته عنه غير منشورة فى مكتبه • ونتيجة هذا أن ثمة مذهبين فى الفلسفة يمكن اعتبارهما ممثلين « لليبنيز » : أحدهما الذى أعلنه ، وكان متفائلا ، متمسكا بالدين ، غريبا ، وضحلا ، والآخر

الذى اكتشفه بيطء فى مخطوطاته كتاب محدثون الى حد ما ، كان عميقا متماسكا ، سبينوزيا على أوسع نطاق ، ومنطقيا بدرجة مذهلة . لقد كان «ليبنيز» المشهور هو الذى ابتكر النظرية القائلة بأن هذا العالم هو أفضل جميع العوالم الممكنة (وهى التى أضاف اليها ف.ه. برادلى» F.H. Bradley التعليق الساخر « وكل ما فيه هو بالضرورة شر »).

وكان هذا هو « ليبنيز » الذى رمز اليه « فولتير » بشخصية « دكتور بانجلوس » Doctor Bangloss وقد يكون اهدارا للتاريخ أن نجهل هذا «الليبنيز» ولكن للآخر أهمية فلسفية أعظم الى درجة بعيدة .

ولد « ليبنيز » فى «ليبزج» Leipzig لسنتين قبل انتهاء حرب الثلاثين عاما ، حيث كان أبوه أستاذا للفلسفة الأخلاقية . وفى الجامعة درس القانون ، وفى سنة ١٦٦٦ حصل على درجة الدكتوراه من « ألتدورف » Altdorf ، حيث عرض عليه منصب الأستاذية ،التى رفضها قائلا بأن لديه « أشياء أخرى فى باله » . وفى سنة ١٦٦٧ التحق بخدمة رئيس أساقفة « مانتز » Mainz الذى كان يتملكه الخوف من «لويس الرابع عشر» ، مثل سائر أمراء غرب ألمانيا . وبموافقة رئيس الأساقفة ، حاول «ليبنيز» أن يغرى ملك فرنسا بغزو مصر أفضل من غزوه لألمانيا ، ولكنه وجد من ذكره بلطف أنه منذ عصر « القديس لويس» والحرب المقدسة ضد المقاومين للنصرانية قد ولى زمانها. وقد ظل مشروعه غير معروف للجمهور الى أن اكتشفه «نابليون» حين احتل «هانوفر» سنة ١٨٠٣ ، بعد أربع سنوات من حملة مصر المجهضة . وفى سنة ١٦٧٢ ، وبخصوص هذه الخطة ذهب الى باريس ، حيث أنفق أكبر جزء من السنوات الأربع التالية . وقد كان لاتصالاته فى باريس أهمية كبيرة فى تطوره العقلى ، اذ كانت باريس فى ذلك العصر تقود العالم فى الفلسفة والرياضيات معا . وهناك ، فى سنة ١٦٧٥ — ١٦٧٦ ، اخترع حساب اللامتناهى ، مع جهله بعمل «نيوتن» السابق له فى نفس

الموضوع ، ولكنه لم ينشر • فقد صدر مؤلف « ليبنيز » لأول مرة سنة ١٦٨٤ ، ومؤلف «نيوتن» سنة ١٦٨٧ • وما أعقب هذا من جدال حول الأسبقية كان محنة ، وكان مخزيا للطرفين •

لقد كان « ليبنيز » شحيحا فيما يختص بالمال • فحين كانت تتزوج فتاة في بلاط «هانوفر» ، اعتاد أن يعطيها ما كان يسميه «هدية العرس» وتتألف من مجموعة من القواعد النافعة ، التي تنتهي بنصحها بأن تتخلى عن الاستحمام بعد أن ضمنت زوجا • ولم يسجل التاريخ ما اذا كانت العرائس شاكرة له ذلك •

وفي ألمانيا تعلم «ليبنيز» فلسفة أرسطية مدرسية جديدة ، احتفظ ببعض منها فيما بقي من حياته • ولكن في «باريس» تعرف على الديكارتية ، وعلى مادية «جسندي» ، وقد أثرتا كلتاهما فيه ، وفي ذلك الوقت ، كما يقول ، تخلى عن «المدارس التافهة» يقصد المدرسية• وفي «باريس» عرف «مالبرانش» و «ارنولد الينسيني» Arnauld the Jansenist • والنفوذ المهم الأخير على فلسفته جاء من « سبينوزا» ، الذي زاره «ليبنيز» سنة ١٦٧٦ • وقد أنفق شهرا في مناقشات متكررة معه ، واحتفظ بجزء من «الأخلاق» مخطوطا • وفيما بعد ذلك من سنوات انضم الى المنتقصين من قدر « سبينوزا » ، وقلل من أهمية اتصالاته به ، قائلا بأنه لقيه مرة واحدة ، وأن « سبينوزا » قص بعض حكايات حسنة عن السياسة •

وارتباطه ببيت «هانوفر» ، الذي أنفق في خدمتهم بقية حياته، بدأ سنة ١٦٧٣ • ومن سنة ١٦٨٠ وما بعدها كان أمين مكتبتهم في «وولفنبيتل» Wolfenbüttel ، وكلف رسميا بكتابة تاريخ «برونشفيك» Brunswick • وقد وصل في هذا التاريخ الى سنة ١٠٠٥ حين

---

(١) الينسينية Jansenism : مذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الارادة ، وبأن الخلاص عن طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة •

« المترجم »

وافته المنية • ولم ينشر المؤلف حتى سنة ١٨٤٣ • وقد أنفق بعض وقته في مشروع لاعادة توحيد الكنائس ، ولكنه باء بالفشل • وقد سافر الى ايطاليا للحصول على دليل على أن « أدواق برونشفيك » كانوا مرتبطين « بأسرة است » Este family • ولكن بالرغم من هـــذه الخدمات فقد ترك في «هانوفر» عندما أصبح «جورج الأول» ملــكا على انجلترا • وكان السبب الرئيسى لذلك أن شجاره مع « نيوتن » جعل انجلترا غير ودودة معه • ومع ذلك ، فان أميرة ويلز ، كما ذكر لكل من راسلهم ، وقفت الى جانبه ضد «نيوتن» • ورغم عطفها ، فقد مات مهمـــلا •

وفلسفة « ليبنيز » الشائعة يمكن أن نجدها فى « المونادولوجيا» Monadology علم الجواهر الفردة وفى « مبادىء الطبيعة والنعمــة الالهية » Principles of Nature and Grace كتب أحدهما (وليس يقينا أيهما) الى الأمير « أوجين أوف سافواى » Eugene of Savoy زميـــل « مارليورو Marlborough • وأساس نزعة التفاؤل اللاهوتية ، مبسوط فى «الثيوديسية » (عدالة الله) Théodicée الذى كتبه لملكة بروسيا « شارلوت » Charlotte

وسأبدأ بالفلسفة المبسوطة فى هذه الكتابات ، ثم أمضى الى عمله الأشد صلابة الذى تركه دون نشر •

وقد أسس « ليبنيز » فلسفته ، مثل « ديكارت » و «سبينوزا» على فكرة الجوهر ، ولكنه يختلف اختلافا جذريا عنهما بصدد العلاقة بين الذهن والمادة ، وبصدد عدد الجواهر • «فديكارت» يسمح بثلاثة جواهر ؛ الله والذهن والمادة ، و « سبينوزا » يسلم بالله وحده • وعند «ديكارت» الامتداد ماهية المادة • وعند «سبينوزا» الامتداد والفكر صفتان لله • و « ليبنيز» يأخذ بأن الامتداد لا يمكن أن يكون صفة لجوهر • حجته فى ذلك أن الامتداد ينطوى على التعدد ، ومن ثم يمكن أن ينتمى فقط الى مجموع من الجواهر ، كل جوهر مفرد

يلزم أن يكون غير ممتد . واعتقد بالتالى ، فى عدد لا متنـــاه من الجواهر ، التى دعاها « موناد » « الجواهر الفردة » Monads .

وكل من هذه قد تكون له بعض خاصيات النقطة الطبيعية ، ولكن فقط حين ينظر اليها نظرة مجردة ، والواقع ان كل جوهر فرد هو نفس . ويعقب هذا بالطبع تنحية الامتداد كصفة للجوهر ، فالصفة الجـوهرية الوحيدة الباقية يبدو أنها الفكر . وعلى ذلك فقد انقاد « ليبنيز » الى انكار واقعية المادة ، والى أن يستبدل بها أسرة لامتناهية من النفـــوس .

والنظرية القائلة بأن الجواهر لا يمكن أن تتفاعل وهى التى طورها أتباع «ديكارت» قد احتفظ بها « ليبنيز » ، وأفضت الى نتائج غريبة. فهو يأخذ بأنه لا يسع لجوهرين فردين أن تجرى بينهما ألبتة علاقة علية ، بينما يبدو كما لو كان ذلك جاريا بينهما ، فالمظاهر خداعة . فالجواهر الفردة ، كما عبر عن ذلك ، «لانوافذ لها » Windowless ويفضى هذا الى صعوبتين احداهما فى الديناميات ، حيث تبدو الأبدان مؤثر بعضها فى البعض الآخر ، وبخاصة فى التصادم . والأخـرى فى العلاقة بالادراك الذى يبدو أثرا للموضوع المدرك على المدرك . وسنتجاهل الآن الصعوبة الدينامية ، وننظر فقط فى مسألة الادراك . «فليبنيز» يأخذ بأن كل جوهر فرد يعكس العالم ، لا لأن العالم يؤثر فيه ، بل لأن الله قد وهبه طبيعة تنتج هذه النتيجة. فثمة «تناغم قائم مسبقا » ، بين التغيرات فى جوهر فرد واحد والتغيرات فى آخر ، يولد شبيه التفاعل . وهذا كما هو واضح امتداد لمثل الســاعتين اللتين تدقان فى نفس اللحظة ، لأن كلا منهما تحفظ الوقت بدقة . ولدى «ليبنيز» عدد لامتناه من الساعات ، نظمها كلها الخالق لتدق فى نفس اللحظة ، لا لأن كلا منها يؤثر فى الأخرى ، بل لأن كلا منها ميكانيزم دقيق دقة كاملة . والى أولئك الذين ظنوا أن التناغم القائم مسبقا شىء غريب ، يبين « ليبنيز » مدى روعة الدليل الذى يقدمه على وجود الله.

ان الجواهر الفردة تشكل سلما طبقيا يعلو فيه بعضها على البعض الآخر في الوضوح والتميز اللذين تعكس بهما العالم ٠ وفيها جميعها درجة ما من التشوش في الادراك ، ولكن جملة التشوش تتنوع تبعا لمنزلة الجوهر الفرد موضع الاهتمام ٠ والجسم الانساني يتألف تماما من جواهر فردة ، كل منها نفس ، وكل منها خالد ، ولكن هناك جوهر فرد واحد مسيطر هو مايسمى نفس الانسان الذي يشكل جزءا من بدنه ٠ وهذا الجوهر الفرد مسيطر ، ليس فقط بمعنى أن له ادراكات أوضح من الجواهر الفردة الأخرى ، بل أيضا بمعنى آخر ٠ فالتغيرات في الجسم البشرى (في الملابسات العادية) تحدث من أجل الجوهر الفرد المسيطر : فحين تتحرك ذراعى ، فان الغرض الذى تخدمه الحركة هو في الجوهر الفرد المسيطر ، أعنى ذهنى ، لا في الجواهر الفـــردة التى تؤلف ذراعى ٠ هذه هى حقيقة ما يظهر للادراك السليم كضابط لارادتى على ذراعى ٠

والمكان ، كما يظهر للحواس ، وكما هو مفترض فى الفيزياء ، ليس واقعيا ، ولكن له نظير واقعى ، أعنى ترتيب الجواهر الفردة فى سياق من ثلاثة أبعاد تبعا لوجهة النظر التى تعكس منها العالم ٠ فكل جوهر فرد يرد العالم فى منظور معين خاص به وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث ، بشىء من التجوز ، عن الجوهر الفرد كما لو كان له وضع مكانى ٠

واذا سمحنا لأنفسنا بهذه الطريقة فى الكلام ، يمكننا أن نقول ان هناك شيئا من قبيل الفراغ ، فكل نقطة ممكنة من نقط النظـــر يملؤها جوهر فرد فعلى واحد ، وواحد فقط ٠ فليس ثمـــة جوهران فردان متماثلان على الدقة ٠ هذا هو مبدأ « ليبنيز » عن « هـــوية اللامتميزات » ٠

وبمقابلة « ليبنيز » بسبينوزا ، نجد أن «ليبنيز» جعل للارادة الحرة منزلة أكبر فى مذهبه ٠ وكان لديه مبدأ « السبب الكافى »

لا يحدث شيء ، تبعا له ، دون سبب ، ولكن حين يختص الأمر بكائنات حرة ، فان أسباب أفعالهم « توجه دون أن تلزم » • ان ما يفعله كائن انسانى له دائما باعث ، ولكن السبب الكافى لفعله ليس له ضرورة منطقية • هذا ، على الأقل ، ما يقوله « ليبنيز » فيما شاع من كتاباته• ولكنه ، كما سنرى ، له نظرية أخرى احتفظ بها لنفسه بعد أن وجد أن «أرنولد» يعتقد أنها مروعة •

ولأفعال الله نفس هذا النوع من الحرية ، فهو يفعل دائما للأفضل، ولكنه لا يقع تحت تأثير قسر منطقى ليفعل ذلك • ويتفق «ليبنيز» مع «القديس توماس الأكوينى» فى أن الله لا يمكن أن يفعل بما يتعارض مع قوانين المنطق ، ولكنه يمكن أن يقضى بما هو ممكن منطقيا ،ويترك هذا له نطاقا كبيرا من الاختيار •

لقد مضى « ليبنيز » بالأدلة الميتافيزيقية على وجود الله الى شكلها النهائى • ولهذه تاريخ طويل ، فقد بدأت مع أرسطو ، أو حتى مع « أفلاطون » ، وقد صاغها المدرسيون ، وأحد هذه الأدلة الحجة الأنتولوجية ، ابتكرها «القديس أنسلم» • وهذه الحجة وان كان قد رفضها القديس «توماس» ، فقد أعاد «ديكارت» اليها الحياة • و «ليبنيز» الذى كانت مهارته المنطقية مهارة عليا ، بسط الحجج بطريقة أفضل مما بسطت به من قبل • هذا هو السبب الذى يدعونى الى فحص هذه الحجج مرتبطة به •

وقبل أن أفحص الحجج بالتفصيل ، يجمل بنا أن ندرك أن اللاهوتيين المحدثين لم يعودوا يعولون عليها• فاللاهوت الوسيط مستمد من الفكر اليونانى • والله فى العهد القديم هو الله القوة ، والله فى العهد الجديد هو الله الحب ، ولكن الله اللاهوتيين ، من «أرسطو» الى « كالفن » ، دعوته دعوة عقلية : فوجوده يحل بعض الألغاز التى بدون ذلك قد تخلق صعوبات جدلية فى فهم العالم • وهذا الاله الذى

يظهر عند نهاية قطعة من الاستدلال ، مثل برهان قضية فى الهندسة ، ثم يقنع «روسو» ، الذى ارتد الى تصور عن الله أشد مجانسة لتصور الأناجيل . وقد تبع «روسو» فى هذا الصدد ، فى الأساس ،اللاهوتيون المحدثون وبخاصة من كان منهم بروتستانتيا . وكان الفلاسفة أكثر محافظة . فاستمرت عند «هيجل» و «لوتز» و «برادلى» حجج من النوع الميتافيزيقى ، بالرغم من أن «كانط» أعلن أنه قضى على مثل هذه الحجج قضاء مبرما .

وحجج «ليبنيز» على وجود الله أربع :

١ ــ الحجة الأنتولوجية .

٢ ــ الحجة الكونية .

٣ ــ الحجة المستندة الى الحقائق السرمدية .

٣ ــ الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل ، وهى التى يمكن تعميمها الى حجة قائمة على التصميم . أو الحجة الطبيعية اللاهوتية Physico-theological ، كما يدعوها «كانط» . وسننظر فى هذه الحجج على التعاقب .

وتعتمد الحجة الأنتولوجية على التمييز بين الوجود والماهية . فأى شخص أو شىء عادى ، يؤخذ على أنه موجود من جانب ، وعلى أن له من جانب آخر، الصفات المعينة التى تشكل «ماهيته». «فهاملت» وان كان غير موجود، له ماهية معينة : فهو مكتئب ، وهو غير مستقر على قرار ، وهو فكه .. الخ . وحين نصف شخصا ، فان مسألة كونه حقيقيا أو خياليا تظل مفتوحة ، مهما يكن من دقة وصفنا . ويعبر عن هذا بلغة مدرسية بالقول بأنه فى حالة أى جوهر متناه ، لا تنطوى ماهيته على وجوده ، ولكن فى حالة الله ، معرفا بأنه أكمل كائن يأخذ « القديس أنسلم » ويتبعه «ديكارت» بأن الماهية تنطوى على الوجود،

على أساس أن الكائن الذى يملك جميع الكمالات الأخرى أفضل آن يوجد من ألا يوجد ، ويترتب على هذا أنه ان لم يوجد فهو ليس أفضل كائن ممكن •

و «ليبنيز» لا يتقبل هذه الحجة تقبلا تاما ولا يرفضها رفضا تاما ، فهو يقول انها تحتاج الى أن ينضاف اليها دليل على أن الله ، معرفا على هذا النحو ، ممكن • وقد سجل دليلا على أن فكرة الله ممكنة ، أطلع عليه «سبينوزا» حين رآه فى «لاهاى» • وهذا الدليل يعرف الله بأنه أكمل كائن ، أعنى موضوع كل الكمالات ، ويعرف الكمال بأنه « صفة بسيطة ايجابية ومطلقة تعبر دون حدود عن كل ما تعبر عنه » • ويبرهن «ليبنيز» بسهولة على أنه ليس ثم كمالان يعرفان على النحو السالف ، يمكن أن يتنافرا • ويخلص بالآتى : « هنالك ، من ثم ، أو يمكن تصور ، موضوع للكمالات ، أو أكمل كائن • ومن هنا يأتى أيضا أنه يوجد ، ذلك لأن الوجود هو بين عدد الكمالات »•

ورد « كانط » هذه الحجة آخذا بأن «الوجود» ليس محمولا• وثمة نوع آخر من الدحض ينتج عن نظريتى فى الأوصاف • فالحجة لا تبدو مقنعة جدا لذهن حديث ، ولكن من الأسهل أن نحس بأننا مقتنعون أنها يلزم أن تكون مغالطة ، منا من أن نجد بدقة أين تقع المغالطة •

والحجة الكونية أكثر قبولا من الحجة الأنتولوجية • انها صورة لحجة العلة الأولى المستمدة هى نفسها من حجة « أرسطو » عن المحرك غير المتحرك • وحجة العلة الأولى بسيطة • فهى تبين أن كل شيء متناه له علة ، لها بدورها علة ، وهكذا • هذه السلسلة من العلل السابقة ، لا يمكن ، وهذا ما يؤخذ به ، أن تكون لامتناهية ، وأول حد فى السلسلة يلزم هو نفسه ألا تكون له علة ، ما دام اذا لم يكن الأمر

كذلك فلن يكون الحد الأول • ومن ثم فهنالك علة لكل شيء ليس لها علة ، وهذه كما هو واضح ، هي الله •

عند «ليبنيز» تتخذ الحجة شكلا مختلفا الى حد ما • فهو يقيم الحجة بأن كل شيء جزئي في العالم فهو «ممكن الحدوث» ، ومعنى هذا القول بأنه من الممكن منطقيا له ألا يوجد ، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكل شيء جزئي بل أيضا بالنسبة للعالم بأسره • وحتى لو افترضنا العالم وجد دائما ، فليس ثمة شيء في العالم يظهر لم يوجد • ولكن يجب أن يكون لكل شيء سبب كاف ، طبقا لفلسفة « ليبنيز » • ومن ثم فالعالم ككل يجب أن يكون له سبب كاف يلزم أن يكون خارج العالم • هذا السبب الكافي هـو الله •

وهذه الحجة أفضل من الحجة المباشرة عن العلة الأولى ، ولايمكن دحضها بمثل السهولة التي تدحض بها الأولى • فحجة العلة الأولى تستند الى افتراض أن كل سلسلة لابد أن يكون لها حد أول ، وهذا باطل • فمثلا سلسلة الكسور الحقيقية ليس لها حد أول • ولـكن حجة «ليبنيز» لا تعتمد على النظرة القائلة بأن العالم يلزم أن تكـون له بداية في الزمان • فالحجة صحيحة بقدر ما نسلم تسليما بصحة مبدأ «ليبنيز» عن السبب الكافي ، ولكن اذا أنكر هذا المبدأ انهارت • أما ما عناه « ليبنيز » بمبدأ السبب الكافي فهذه مسألة متنـازع عليهـا • «كوتيرا» Couturat يأخذ بأنه يعني أن كل قضية صـحيحة فهي « تحليلية » أعنى نقيضها يتنـاقض مع ذاته • ولكن هذا التفسـير (الذي له سند في الكتابات التي لم ينشرها «ليبنيز») ، ينتمي، ان صح ، للنظرية الخفية • ففي أعماله المنشورة يأخذ بأن ثمة فارقا بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة ، مع استثناء وحيد ، هو وجود الله • فمع أن الله يوجد ضرورة ، فلم يكن مجبرا بالمنطق لخلق العالم• بالعكس ، كان هذا اختيارا حرا تدفع اليه ، لا تفرضه ، خيريته •

ومن الواضح أن «كانط» على صواب فى قوله ان هذه الحجة تعتمد على الحجة الأنتولوجية • فاذا كان من الممكن أن يفسر وجود العالم بوجود كائن ضرورى فقط ، فيلزم أن يكون هناك كائن تتضمن ماهيته وجوده ، وثمتئذ ، يستطيع العقل وحده ، دون تجربة ، أن يعرف مثل هذا الكائن ، الذى ينجم وجوده عن الحجة الأنتولوجية ، ذلك لأن كل شىء مرتبط بالماهية وحدها يمكن أن يعرف معرفة مستقلة عن التجربة ــ هذا هو على الأقل رأى « ليبنيز » • والقبول الأكثر ، ظاهرا فى الحجة الكونية كمقابلة للحجة الأنتولوجية ، هو من ثم قبول خادع •

والحجة المستندة الى الحقائق السرمدية هى من الصعوبة بحيث لا نستطيع أن نبسطها بدقة • وربما كان الأفضل لنا أن نعرضها أولا عرضا موجزا ، وبعد ذلك نشرع فى استكمال الصورة • والحجة بالتقريب هى : القضية مثل « السماء تمطر » أحيانا صادقة وأحيانا كاذبة ، ولكن القضية «اثنان واثنان حاصلهما أربع» صادقة دائما • فجميع القضايا المنصبة فقط على الماهية ، لا على الوجود ، اما أن تكون صادقة دائما أو لا تكون صادقة بالمرة • وتلك التى تكون صادقة دائما تسمى « حقائق سرمدية » • ولب الحجة هو أن الحقائق جزء من محتويات الأذهان ، وأن حقيقة سرمدية يجب أن تكون جزءا من ذهن سرمدى • وهنالك عند «أفلاطون» حجة ليست بعيدة الشبه عن ذلك ، حيث يستنبط الخلود من سرمدية الأفكار • وهو يأخذ بأن السبب النهائى للحقائق الممكنة يتحتم أن نجده فى الحقائق الضرورية• والحجة هنا كما هى فى الحجة الكونية : يجب أن يكون هناك سبب للعالم الممكن بأسره ، وهذا السبب لا يمكن أن يكون هو نفسه سببا عارضا ، بل يجب البحث عنه بين الحقائق السرمدية • ولكن سبب ما يوجد يجب أن يكون هو نفسه موجودا ، ومن ثم فالحقائق السرمدية يلزم بمعنى ما أن توجد ، يمكنها فقط أن توجد كأفكار فى ذهن الله•

هذه الحجة هي في الواقع صورة أخرى للحجة الكونية • وهي على أية حال ؛ معرضة للاعتراض الأبعد من ذلك ، القائل بأنه يمكن بصعوبة القول بأن حقيقة «توجد» في ذهن يدركها •

والحجة الآتية من التناغم القائم من قبل ، كما يبسطها «ليبنيز»، هي حجة سليمة فقط عند أولئك الذين يتقبلون جواهره الفردة التي لا نوافذ لها والتي تعكس جميعها العالم • والحجة هي ، أنه ما دامت جميع الساعات تحافظ على الوقت بعضها مع البعض دون أي تفاعل على ؛ فيلزم أن تكون هنالك علة خارجية واحدة تنظمها كلها • والصعوبة بالطبع هي صعوبة تكتنف مذهب الجواهر الفردة بأسره : اذا لم تتفاعل الجواهر الفردة ألبتة ، فكيف يعرف أي جوهر منها أن هنالك جواهر أخرى ؟ فما يبدو على أنه يعكس العالم قد لا يعدو مجرد حلم • والحق ، اذا كان «ليبنيز» على صواب ، فانه محض حلم، ولكنه قد أكد على نحو ما أن لكل الجواهر الفردة أحلاما متماثلة في نفس الآن • وهذا ، بالطبع ، شيء غريب ولم يكن ليبدو ألبتة قابلا للتصديق اللهم الا للتاريخ السابق للديكارتية •

ومع ذلك ، فيمكن تحرير حجة « ليبنيز » من اعتمادها على ميتافيزيقاه الغريبة ، وتحويلها الى ما يسمى الحجة المستندة الى التصميم • وهذه الحجة تتضمن أننا بنظرتنا للعالم المعروف نظرة شاملة نجد أشياء لا يمكن تفسيرها تفسيرا مقبولا كانتاج لقوى طبيعية عمياء، ولكن الأرجح عقلا أن تعتبر شواهد على قصد خير •

وليس لهذه الحجة نقص منطقي صوري ، فمقدماتها تجريبية ، ونتيجتها تعني أننا نتوصل اليها بما يتوافق مع القواعد المألوفة للاستدلال التجريبي • ومسألة ما اذا كان علينا تقبل هذه الحجة أو لا ، تواجه من ثم ، لا مسائل ميتافيزيقية عامة ، ولكن اعتبارات تفصيلية نسبيا • وثمة فارق واحد هام بين هذه الحجة والحجج الأخرى، أعني

أن الله الذى تبرهن عليه (اذا كانت الحجة سليمة) لا يحتاج الى أن تكون له كل الصفات الميتافيزيقية المألوفة • فهو لا يحتاج أن يكون كلى القدرة وكلى العلم ، ولكنه قد يكون أحكم منا وأقدر منا على نطاق واسع • والشرور فى العالم قد تعزى لقدرته المحدودة • وقد انتفع بعض اللاهوتيين المحدثين من هذه الامكانيات فى تشكيل تصورهم عن الله ، ولكن مثل هذه التأملات بعيدة عن فلسفة «ليبنيز» التى ينبغى أن نعـود اليهـا الآن •

فاحدى أشد القسمات تمييزا لتلك الفلسفة هى نظرية عوالم ممكنة عديدة • فعالم «ممكن» ان لم يتناقض مع قوانين المنطق • وهنـاك عدد لا متناه من العوالم الممكنة ، يتأملها الله جميعها قبل خلق العالم الراهن • ولما كان الله خيرا فقد قرر أن يخلق أفضل العوالم الممكنة ، وقد اعتبر الأفضل هو ما يرجح فيه الخير الشر • وكان فى وسعه أن يخلق عالما لا يحتوى شرا ، ولكن هذا العالم لم يكن ممكنا أن يكون بمثل خير العالم الراهن • ذلك لأن بعض الخيرات العظيمة ترتبط منطقيا ببعض الشرور • ولنأخذ مثلا عاديا ، فجرعة من الماء البارد حين تكون عطشان للغاية فى يوم قائظ قد تعطيك قدرا عظيما من اللذة بحيث ترى أن العطش السابق وان يكن مؤلما، فهو قمين بأن يحتمل، ذلك لأنه لولاه لما كان الاستمتاع التالى له عظيما بهذا القدر • وعند اللاهوت ليست هذه الأمثلة هى المهمة وانما ارتباط الخطيئة بالارادة الحرة • فالارادة الحرة هى خير عظيم ، ولكن كان من المستحيل منطقيا بالنسبة لله أن يزودنا بالارادة الحرة ويقضى فى عين الوقت بأنه ينبغى ألا تكون خطيئة • ومن ثم ، فقد قرر الله أن يجعل الانسان حرا ، ومع ذلك فقد تنبأ لآدم بأن يأكل التفاحة ، رغم ذلك فالخطيئة جلبت لا محالة العقاب • والعالم الذى نتج عن هذا فيه ، بالرغم من احتوائه عـلى الشر ، فائض أكبر من الخير على الشر مما فى أى عالم آخر ممكن ،

فهو من ثم أفضل جميع العوالم الممكنة . والشر الذى يحتويه لا يقدم أية حجة ضد خيرية الله .

وهذه الحجة ، فيما يظهر ، أرضت ملكة بروسيا. فأقنانها استمروا فى معاناة الشر بينما استمرت هى فى الاستمتاع بالخير ، وقد كان مريحا لها أن يطمئنها فيلسوف عظيم بأن هذا كان عادلا وصائبا .

ان حل « ليبنيز » لمشـكلة الشر ، مثل حلول معظم نظرياته الشـائعة ، ممكنة منطقيا ولكنها ليسـت مقنعة كثيرا . فالمانوى Manichaean قد يرد على ذلك بأن هذا هو أسـوأ جميع العوالم الممكنة ، التى تخـدم فيها الأشياء الخيرة الموجودة ، فى مضاعفة الشرور . فقد يقول ان العالم خلقه خالق سىء ، أباح الارادة الحرة ، التى هى خيرة ، لكى يتأكد من الخطيئة التى هى سيئة ، والتى يرجح شرها خير الارادة الحرة . وقد يستمر قائلا ، ان الخالق خلق بعض الناس الفضلاء ، لكى يعاقبهم الأشرار . ذلك لأن عقاب الفاضل شر يبلغ من الشدة حدا يجعل العالم أسوأ مما لو لم يوجد فيه أناس أخيار . وأنا لا أدافع عن هذا الرأى الذى اعتبره غريبا . أنا أقول فقط انه ليس أشد غرابة من نظرية « ليبنيز » . فالناس يرومون أن يظنوا العالم خيرا وقد يتساهلون مع الحجج السيئة التى تبرهن على كونه كذلك ، بينما الحجج السيئة التى تثبت أنه سىء ينعم فيها النظر انعاما وثيقا . والواقع ، بالطبع ، أن العالم جزء منه حسن وجزء منه سوء، ولا تنشأ «مشكلة الشر» الا عند انكار هذه الحقيقة .

وآتى الآن الى فلسفة « ليبنيز » الخفية ، التى نجد فيها أسبابا للكثير مما يبدو اعتباطيا أو غريبا فى عروضه الشائعة ، كما نجد فيها بالمثل تفسيرا لنظرياته ، لو عرف عامة ، لجعلها أقل قبولا . انها لحقيقة ملحوظة أنه فرض هكذا على طلاب الفلسفة اللاحقين ، حتى أن معظـم الناشرين الذين طبعوا مختارات من تلك الكمية الضخمة من مخطوطاته

آثروا ما يدعم التفسير المقبول لمذهبه ، ونحوا ، كمباحث ليست هامة، ما يثبت أنه مفكر أشد عمقا بكثير مما كان يخطر بباله • ومعظم النصوص التى يجب أن نعتمد عليها لفهم نظريته الخفية نشرت أول مرة سنة ١٩٠١ أو سنة ١٩٠٣ ، فى مؤلفين بقلم « لويس كوتيرا » Louis Couturat • بل ان أحد المؤلفين صدر بملاحظة « لليبنيز »: « هنا حققت تقدما ضخما » • ولكن رغم هذا ، فلم ير أى ناشر أنه يستحق الطبع الا بعدوفاة « ليبنيز » بقرابة قرنين • صحيح أن رسائله الى « آرنولد » ، التى تحتوى على جزء من فلسفته الأعمق نشرت فى القرن التاسع عشر ، ولكننى كنت أول من لاحظ أهميتها • كان استقبال « أرنولد » لهذه الخطابات مثبطا للعزم • فهو يكتب : « اننى لأجد فى هذه الخواطر كثيرا من الأشياء التى تنذرنى بالخطر ، والتى يكاد جميع الناس ، ما لم أكن مخطئا ، يجدونها غاية فى الغرابة ، بحيث لا أرى ما عساه تكون الفائدة من كتابة ، سيرفضها ، فيما يظهر، كل الناس » • ولا شك أن هذا الرأى العدائى ، حدا « بليبنيز » آنذاك أن يؤثر سياسة السرية يحجب بها أفكاره الحقيقية فى الموضوعات الفلسفية •

وتصور الجوهر ، وهو تصور أساسى فى فلسفات « ديكارت » و « اسبينوزا » و « ليبنيز » ، مستمد من المقولة المنطقية عن الموضوع والمحمول • فبعض الكلمات يمكن أن تكون اما موضوعات أو محمولات ، أعنى أننى أستطيع أن أقول : « السماء زرقاء » و « الأزرق لون » • وكلمات أخرى ــ وأسماء الأعلام هى أحسن الأمثلة ــ لا يمكن أن تحدث ألبتة كمحمولات ، بل فقط كموضوعات ، أو كأحد حدود علاقة • مثل هذه الكلمات تؤخذ على أنها تدل على الجواهر • والجواهر، بالاضافة الى هذه الخصيصة المنطقية، تستمر خلال الزمان، ما لم تقض عليها القدرة الكلية لله (وهو ، كما نعلم ، ما لا يحدث بالمرة) • فكل قضية صادقة اما أن تكون عامة مثل «كل الناس فانون»

وفيها ينطوى المحمول على آخر ، أو خاصة مثل ، « سقراط فان » ، وفيها يشمل الموضوع المحمول ، والصفة التى يعينها المحمول هى جزء من فكرة الجوهر التى يعينها الموضوع • فمهما يكن ما يحدث لسقراط فيمكن تأكيده فى جملة يكون فيها « سقراط » الموضوع والكلمات التى تصف الحادث المشار اليه هى المحمول • وجميع هذه المحمولات معا تشكل تصور « سقراط » • فكل هذه المحمولات تنتمى اليه بالضرورة بهذا المعنى ، بحيث أن جوهرا لا تتأكد له بحق لا يكون سقراط ، بل شخصا ما آخر •

لقد كان « ليبنيز » يعتقد اعتقادا راسخا فى أهمية المنطق ، ليس فقط فى دائرته الخاصة به ، بل كأساس للميتافيزيقا • وقد عمل فى المنطق الرياضى عملا كان يمكن أن يكون مهما أهمية كبرى لو نشره ، وكان ، فى تلك الحالة ، يعتبر مؤسس المنطق الرياضى ، الذى كان سيعرف لقرن ونصف قبل الزمن الذى عرف فيه بالفعل • وقد امتنع عن النشر ، لأنه كان محتفظا بالدليل على أن نظرية « أرسطو » فى القياس كانت باطلة فى بعض نقاطها ، فلقد جعل احترام « أرسطو » من المستحيل عليه أن يعتقد فى هذا • وعلى هذا فقد افترض خطأ أن الأغلاط لا بد أنها أغلاطه • وأيا ما كان ، فقد تعلق بالرياضيات حياته كلها على أمل أن يكتشف نوعا من الرياضيات المعممة ، التى سماها Characteristica Universalis الكليات المميزة وهى التى بواسطتها يستعاض عن التفكير بالحساب • ويقول بصددها : « اذا كانت لدينا ، لكان فى مستطاعنا أن نستدل فى الميتافيزيقا وفى الأخلاق بنفس الطريقة تقريبا التى نستدل بها فى الهندسة وفى التحليل » • و « اذا كان لا محيص عن أن تنشأ المجادلات ، فليست الحاجة الى المحاجة بين فيلسوفين بأكثر منها بين محاسبين • اذ يكفى أن يمسكا بقلميهما ، ويجلسا الى سجلاتهما ، ويقول كل منهما للآخر (أمام صديق كشاهد ، اذا شاءا) : فلنحسب » •

ولقد أسس « ليبنيز » فلسفته على مقدمتين منطقيتين : قانون

التناقض وقانون السبب الكافى • وكلاهما يعتمد على فكرة قضية « تحليلية » وهى التى يكون المحمول فيها مشـمولا فى الموضوع ــ مثلا : « جميع الرجال البيض رجال » • وقانون التناقض ينص على أن جميع القضايا التحليلية صادقة • وقانون السبب الكافى (فى المذهب الخفى فقط) ينص على أن كل القضايا الصادقة تحليلية • وينطبق هذا حتى على ما ينبغى أن نعتبره أحكاما تجريبية عن أمور الواقع • فاذا قمت برحلة ، فالفكرة عنى يلزم منذ الأبد أن تكون متضمنة لفكرة هذه الرحلة ، وهى محمول لى • « فى وسعنا القول بأن طبيعة جوهر فردى ، أو كائن تام ، أن تكون له فكرة من التمام بحيث تكفى لكى تشمل جميع محمولات الموضوع الذى تنتمى اليه هذه الفكرة ، وأن تجعل من الممكن أن تستنبط هذه المحمولات منها • وعلى ذلك فصفة الملك التى تنتمى الى «الاسكندر الأكبر» ، بصرف النظر عن موضوعها، ليست محددة تحديدا كافيا لفرد ، وليست متضمنة لصفات أخرى لنفس الموضوع ، ولا لجميع الصفات التى تشملها فكرة هذا الأمير ، بينما الله بالنظر الى الفكرة الفردية عن « الاسـكندر » يرى فيها نفس الوقت أساس وسبب كل المحمولات التى يمكن أن تنسب اليه بحق، مثل ذلك هل انتصر على « داريوس «Darius» و «بوراس «Porus» بل وأن يعرف أوليا à priori (لا من التجربة) ما اذا كان مات ميتة طبيعية أو بالسم ، وهو ما نعرفه فقط بالتاريخ » •

وواحدة من أشد القضايا تحددا عن أساس ميتافيزيقاه جاءت فى خطاب « لأرنولد » :

« باستشارة الفكرة التى لدينا عن كل قضية صادقة ، أجد أن كل محمول ، ضرورى أو ممكن ، ماض ، حاضر ، أو مستقبل ، منطو فى فكرة الموضوع ، ولا أسأل أكثر من هذا ••• »

« ... والقضية التى ندرسها لها أهمية عظيمة ، وتستحق أن تثبت تثبيتا تاما ، ذلك لأنه سيتبع هذا أن كل نفس هى بمثابة عالم منفصل ، مستقل عن كل شيء آخر اللهم الا الله . أنه ليس فقط خالدا، وأنه بذلك ممتنع على الضرر ، بل يحتفظ فى جوهره بآثار كل ما يحدث له » .

ويمضى قدما ليشرح أن الجواهر لا يؤثر بعضها على البعض الآخر ، ولكنها تتفق فى أنها كلها تعكس العالم ، كل منها من وجهة نظرها . فلا يمكن أن يكون هنالك أى تفاعل ، ذلك لأن كل ما يحدث لكل جوهر فهو جزء من فكرته الخاصة به ، وقد تحدد تحددا سرمديا ما اذا كان هذا الجوهر سيوجد .

هذا مذهب جبرى جبرية مذهب «سبينوزا» . ويعبر «أرنولد» عن فزعه من القضية (التى قدمها «ليبنيز») : « ان الفكرة الفردية لكل شخص تشمل على نحو حاسم كل ما سيحدث له » . مثل هذا الرأى يتضح تنافره مع النظرية المسيحية عن الخطيئة وعن الارادة الحرة . ولما وجد « ليبنيز » أن « أرنولد » أساء استقبالها ، فقد امتنع بحذر عن اعلانها للملأ .

والحق ، أنه عند الكائنات البشرية ثمة فارق بين الحقائق المعروفة بالمنطق والحقائق المعروفة بالتجربة . هذا الفارق ينشأ بطريقين : فأولا، مع أن كل ما يحدث لآدم يتبع فكرته ، فاذا وجد ، فاننا نؤكد وجوده فقط بالتجربة . وثانيا ، فكرة أى جوهر فردى هى فكرة مركبة تركيبا لامتناهيا . والتحليل المطلوب لاستنباط محمولاتها يكون ممكنا لله فقط . هذه الفروق تعزى ، مع ذلك ، الى جهلنا فقط والى أن طاقتنا العقلية محدودة ، وهى بالنسبة لله غير موجودة . فالله يحيط بفكرة « آدم » فى كل تعقدها اللامتناهى ، ويمكنه من ثم أن يرى جميع القضايا الصادقة حول آدم كقضايا تحليلية . ويمكن لله أيضا أن يؤكد

تأكيدا أوليا ما اذا كان آدم يوجد • ذلك لأن الله يعرف خيريته ، التي يترتب عليها أنه يخلق أفضل عالم ممكن • ومن ثم فليس ثمة مهرب حقيقي من الجبرية خلال جهلنا •

ومع ذلك ، فهنالك فضــلا عن هذا ، نقطة غاية في الغرابة • فليبنيز ، في معظم الأحيان ، يمثل الخلق كفعل حر من أفعال الله ، يقتضي ممارسة ارادته • وتبعا لهذه النظرية ، فان تحديد ما يوجد حاليا لا يتم بالملاحظة ، بل يلزم أن ينبع من خيرية الله • وما خلا خيرية الله ، التي تفضي به الى خلق أفضل عالم ممكن ، ليس هنالك سبب أولى لكون شيء ينبغي أن يوجد أكثر من شيء آخر •

ولكن أحيانا ، في صحائف لا تظهر للكائن الانساني ثمة نظرية مختلفة تماما ، لم أن بعض الأشياء توجد ، وبعضها الآخر تستوي معها في الامكان ، لا توجد • وتبعا لهذا الرأي ، فكل شيء لا يوجد يناضل لكي يوجد • ولكن ليست جميع الممكنات يمكن أن توجــد ، لأنها ليست كلها « ممــكنة الوجود معــا » Compossibles • فقد يكون ممكنا أن توجد « أ » ، كما قد يكون ممكنا أن توجد «ب» ، ولكن ليس ممكنا أن توجد « أ » و «ب» ، ولكن ليس ممكنا أن توجد «أ» و «ب» كلاهما، في هذه الحالة «أ» و «ب»ليستاممكنتيالوجود معا» • فشيئان أو أكثر من شيئين تكون فقط «ممكنة الوجود معا» اذا أمكن لها جميعا أن توجد • ويبــدو أن «ليبنيز» تخيل نوعا من الحروب في مجال «النسيان» Limbo لذي تقطنه الماهيات ، كل ماهية منها تحاول أن توجد • وفي هذه الحرب تتحد مجموعات من « ممكنات الوجود معا » ، وينعقد النصر لأوسع مجموعة منها • مثل أوســع مجموعة ضاغطة في النزاع السياسي • بل ان « ليبنيز » ليستخدم هذا التصور كطريقة لتعريف الوجود • فهو يقول: «الموجود يمكن تعريفه

بأنه ذلك الذى ينسجم مع أشياء أكثر من الأشياء التى ينسجم معها أى شيء غير منسجم مع ذاته » • ومعنى هذا أن نقول : اذا كان أ غير منسجم مع ب ، بينما أ منسجم مع جـ ، د ، هـ ، ولكن ب ينسجم فقط مع و ، ز . اذن أ وليس ب ، يوجد بالتعريف • « فالموجود » على حد قوله : « هو الكائن الذى ينسجم مع معظم الأشياء » •

فى هذا الوصف ليس هنالك اشارة الى الله ، وفيما يظهر ليس هنالك فعل للخلق • بل وليس هنالك حاجة لأى شيء اللهم الا المنطق المحض ، لتحديد ما يوجد • فمسألة ما اذا كان أ و ب ممكنتى الوجود معا ، هى عند ليبنيز ، مسألة منطقية ، أعنى : هل وجود أ و ب معا ينطوى على تناقض ؟ ينجم عن ذلك أنه فى النظرية ، يمكن للمنطق أن يحسم المسألة ببيان أى مجموعة من الأشياء ممكنة الوجود معا أوسع ، وبالتالى فهذه المجموعة توجد ؟

ومع ذلك فربما لم يقصد « ليبنيز » على الحقيقة أن يكون ما ذكره آنفا تعريفا للوجود • فاذا كان مجرد معيار فيمكن التوفيق بينه وبين آرائه الشائعة بواسطة ما يطلق عليه « الكمال الميتافيزيقى » • والكمال الميتافيزيقى ، كما يستخدم هو الحد ، يبدو أنه يعنى كمية الوجود • فهو ، كما يقول ، « لا شيء الا مقدار الواقع الايجابى مفهوما فهما دقيقا » • وهو دائما يستخدم الحجة القائلة بأن الله خلق قدر ما فى الامكان • فهذا أحد أسبابه لرفض الفراغ • فثمة اعتقاد عام (لم أفهمه بالمرة) مفاده أنه من الأفضل أن نوجد من ألا نوجد • وعلى هذا الأساس ينصح الأطفال أن يكونوا أوفياء لآبائهم وأمهاتهم • وقد أخذ « ليبنيز » بوضوح بهذا الرأى ، واعتقد أن جزءا من خيرية الله أن يخلق عالما تاما بقدر الامكان • وقد يتبع هذا أن العالم الراهن يتألف من أوسع مجموعة من مجموعات الممكنة الوجود معا • ولا يزال صحيحا أن المنطق بين يدى منطقى قادر بدرجة كافية يمكنه وحده أن يقرر ما اذا كان جوهر ممكن معطى يوجد أو لا يوجد •

ان « ليبنيز » ، فى تفكيره الخاص أفضـــل نموذج لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا • وهذا النمط من الفلسفة بدأ مع « بارمنيدس » وتحقق على مدى أبعد فى استخدام « أفلاطون » لنظرية الأفكار ليبرهن على قضايا عديدة على مستوى منطقى عال • وينتمى « سبينوزا » الى نفس النمط وكذلك « هيجل » • ولكن لا أحد من هؤلاء واضح وحاسم وضوح وحسم « ليبنيز » فى اجرائه استدلالات من تركيب القضايا الى العالم الواقعى • وهذا النوع من البناء الجدلى هان شأنه بفضل نمو النزعة التجريبية • والتساؤل عما اذا كان ثمة استدلالات صحيحة تكون ممكنة من اللغة الى حقائق غير لغوية ، هو تساؤل لم أعبأ بالجزم فيه برأى • بيد أنه من اليقينى أن الاستدلالات التى نجدها عند « ليبنيز » وغيره من الفلاسفة أصحاب المذاهب الأولية à priori ليست صحيحة ، لأنها جميعها ناشئة عن منطق ناقص • فمنطق الموضوع والمحمول الذى اعتبره كل أولئك الفلاسفة فى الماضى أمرا مفروغا منه اما أن يغفل العلاقات كلها ، أو ينتج حججا مغلوطة ليبرهن على أن العلاقات غير واقعية • و « ليبنيز » مذنب فى كونه وقع فى تضارب خاص حين جمع بين منطق الموضوع والمحمول والتعددية ، ذلك لأن القضية « هنالك جواهر فردة عديدة » ليست من شكل الموضوع والمحمول • ففيلسوف يعتقد فى أن جميع القضايا يجب أن تكون على هذا الشكل ، يجب ، لكى يكون متسقا مع نفسه ، أن يكون واحديا ، مثل « سبينوزا » • وقد رفض «ليبنيز» الواحدية على نطاق واسع لاهتمامه بالديناميات ، ولحجته القائلة بأن الامتداد ينطوى على التكرار ، ومن ثم لا يمكن أن يكون صفة لجوهر مفرد •

و « ليبنيز » كاتب ممل ، وتأثيره على الفلسفة الألمانية أنه جعلها متحذلقة جافة • وقد ترك تلميذه « وولف » ، الذى سيطر على الجامعات

الألمـانية حتى نشر كتـاب « كانط » ، « نقد العقل الخـالص »
Critique of Pure Reason ، أقول ترك جانبـا أكثر ما كان مشـوقا
عند « ليبنيز » ، وقدم طريقة مهنية جافة فى التفكير • وخارج ألمانيا ،
كان لفلسفة « ليبنيز » نفوذ ضئيل ، فقد ساد معاصره « لوك »
الفلسفة الانجليزية ، بينما استمر « ديكارت » يحكم فرنسا الى أن
أسقطه « فولتير » ، الذى جعل المذهب الانجليزى التجريبى مذهب
العصر •

وأيا ما كان ، « فليبنيز » يظل رجلا عظيما ، وعظمته أكثر ظهورا
الآن مما كانت فى أى وقت مضى • وبصرف النظر عن بروزه كرياضى
وكمبتكر للحساب اللامتناهى ، كان رائدا فى المنطق الرياضى ، الذى
أدرك أهميته حين لم يدرك ذلك أحد غيره • وفروضه الفلسفية وان
تكن خيالية بعيدة عن الواقع ، فهى غاية فى الوضوح ، وقادرة على
التعبير الدقيق • وحتى جواهر الفردة ما زال يمكن أن تكون مفيـدة
كملهمة لطرائق ممكنة للنظر الى الادراك ، وان كان لا يمكن اعتبارها
بلا نوافذ • وما أراه ، من جانبى ، أفضل ما فى نظريته عن الجواهر
الفردة ، هو نوعا المـكان عنده ، أحدهما ذاتى ، فى ادراكات كـل
جوهر ، والآخر موضوعى ، يتألف من تجمع وجهات نظر جواهر فردة
عديدة • وهذا فيما أعتقد ، ما برح نافعا فى ربط الادراك الحسى
بالفيزياء •

الليبرالية الفلسفية

ونشأة الليبرالية فى السياسة وفى الفلسفة ، تزودنا بخامة لدراسة مسألة غاية فى العموم والأهمية ، أعنى بها : ماذا كان تأثير الملابسات السـياسية والاجتماعية على أفـكار المفـكرين البارزين والمبدعين؟ وبالعكس ، ماذا كان تأثير هؤلاء الرجال على التطورات السياسية والاجتماعية التالية لهم ؟

وثمة غلطتان متعارضتان ، شائعتان كلتاهما ، ينبغى أن نأخذ حذرنا قبلهما . فمن جانب ، فالرجال الذين هم أكثر الفا للكتب منهم للأعمال، خليقون أن يبالغوا فى تقدير تأثير الفلاسفة . فحين يرون حزبا سياسيا

ما يعلن أنه قد آلهم بتعاليم هذا المفكر أو ذاك ، فانهم يظنون أن أفعاله يمكن أن تنسب الى هذا المفكر أو ذاك ، بينما ، وليس هذا قليل الحدوث ، يهلل للفيلسوف فقط لأنه يحبذ ما يميل الى فعله الحزب في أية حالة • وكتاب الكتب حتى الى عهد قريب ، يكادون كلهم أن يبالغوا في تأثيرات أسلافهم من أهل صناعتهم • ولكن على العكس من هذا ، ثمة غلطة جديدة نشأت كرد فعل ضد الغلطة القديمة ، وتتمثل هذه الغلطة الجديدة في اعتبار أصحاب النظريات كنتاجات سلبية الى حد ما ، لظروفهم ، ولا يكاد يكون لهم نفوذ بالمرة على مجرى الأحداث • فالأفكار ، تبعا لهذه النظرة ، هي الزبد على سطح تيارات عميقة ، تحددها علل مادية وتقنية : فالتغيرات الاجتماعية لا تنجم عن الفكر ، كما أن تدفق النهر لا ينجم عن فقاعات الزبد التي تكشف اتجاه التدفق للناظر • ومن جانبي ، فأنا أعتقد أن الحقيقة تقع بين هذين الطرفين • فبين الأفكار والحياة العملية ، كما هو الشأن في كل مكان، ثمة تفاعل متبادل • والتساؤل عما هو علة وعما هو معلول تساؤل غير ذي جدوى شأنه شأن مشكلة الدجاجة والبيضة • وسوف لا أضيع الوقت في مناقشة هذه المسألة في التجريد ، وانما سأنظر نظرة تاريخية في حالة واحدة هامة من حالات المسألة العامة ، أعني بها تطور الليبرالية وفروعها منذ نهاية القرن السابع عشر الى أيامنا •

وكانت الليبرالية المبكرة نتاجا لانجلترا وهولندا ، وكان لها خصائص معينة تتميز بها تميزا جيدا • وكانت تقف مناضلة من أجل التسامح الديني • وكانت ليبرالية بروتستانتية ، ولكن من النوع المتحرر أكثر منها من النوع المتعصب ، وكانت تعتبر حروب الدين حروبا سخيفة • وكانت تقدر التجارة والصناعة ، وتحبذ نشأة طبقة وسطى بدلا من تحبيذها للملكية والأرستقراطية ، وكانت تكن احتراما كبيرا لحقوق الملكية ، وبخاصة اذا كانت هذه الملكية قد جمعت بكد

ملاك فرد • ومع أن مبدأ الوراثة لم يكن مرفوضا الا أنه كان مقيدا في دائرة أشد احكاما من التي كان فيها من قبل • وقد رفض بوجه خاص الحق الالهي للملوك في صالح الرأي القائل بأن لكل جماعة حقا أوليا على أية حال في اختيار شكل حكومتها • وقد كان ميل الليبرالية المبكرة متجها ضمنا نحو ديمقراطية تلطفها حقوق الملكية • وكان ثمة اعتقاد — ليس صريحا تماما في البداية — بأن كل الناس يولدون متساوين ؛ وأن انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف • وقد أفضى هذا الى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابلة للخصائص الفطرية • وكان ثمة تحامل على الحكومة ، لأن الحكومات كانت تقريبا في كل مكان في أيدي الملوك أو الأرستقراطيين الذين كان يندر أن يفهموا حاجات التجار أو يحترموها • بيد أن هذا التحامل قد كبح جماحه الأمل بأن فهما واحتراما ضروريين قد يكتسبان قبل مضي زمن طويل •

وكانت الليبرالية المبكرة متفائلة ، فعالة ، وفلسفية ، لأنها كانت تمثل القوى النامية التي بدت قمينة بأن تغدو منتصرة بدون صعوبة كبيرة ، وأن تجلب بانتصارها منافع عظيمة للجنس البشري • وكانت معارضة لكل شيء ينتمي للعصور الوسطى ، في الفلسفة وفي السياسة معا ، ذلك لأن النظريات الوسيطة استخدمت لاقرار سلطات الكنيسة والملك ، لتبرير الاضطهاد ، ولتعويق نشأة العلم ، ولكنها كانت معارضة بالمثل لوجوه التعصب التي كانت حديثة آنذاك عند الكالفينيين والقائلين بتجديد العماد • وكانت تروم أن تضع نهاية للنزاع السياسي واللاهوتي ، لكي تحرر الأنشطة للمشروعات المثيرة في التجارة والعلم ، مثل شركة شرق الهند ، ومصرف انجلترا ، ونظرية الجاذبية ، واكتشاف دورة الدم • وفي كل مكان كان التعصب الأعمى في العالم الغربي يخلي مكانه للاستنارة ، وانتهى الخوف من القوة الاسبانية ، وكانت كل الطبقات بتزايد رخاؤها ، وبدت أعلى الآمال يضمنها أشد الأحكام

اتزانا . ولم يحدث لمئات السنين ما يعتم هذه الآمال . ثم ولدت هذه الآمال فى النهاية ، الثورة الفرنسية التى أفضت مباشرة الى نابليون ومن ثم الى الحلف المقدس Holy Alliance . وبعد هذه الأحداث ، كان على الليبرالية أن تدور دورتها الثانية قبل أن تغدو نزعة التفاؤل المتجددة فى القرن التاسع عشر ، ممكنة .

وقبل أن نتناول أى تفصيلية ، سيكون من الأفضل النظر فى النمط العام للحركات الليبرالية منذ القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر . وهذا النمط بسيط فى البداية ، ولكنه يغدو بالتدريج أكثر فأكثر تعقيدا . والطابع المميز للحركة كلها هو ، بمعنى واسع بعض السعة ، النزعة الفردية . بيد أن هذا مصطلح مبهم حتى يعرف تعريفا أوضح . ففلاسفة اليونان منذ أرسطو ، لم يكونوا فرديين بالمعنى الذى أبغى أن أستخدم فيه الكلمة . فقد نظروا فى الانسان كعضو بصفة جوهرية فى جماعة . فمثلا جمهورية أفلاطون ، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح . وبفقدان الحرية السياسية منذ عهد الاسكندر والى ما بعده ، تطورت النزعة الفردية ، وكان يمثلها الكلبيون والرواقيون . وتبعا للفلسفة الرواقية يمكن للانسان أن يحيا حياة صالحة مهما تكن الظروف الاجتماعية . وكانت تلك أيضا نظرة المسيحية ، وخاصة قبل أن تظفر بالهيمنة على الدولة . ولكن فى العصور الوسطى بينما حفظ المتصوفة الحياة للاتجاهات الفردية الأصلية فى الأخلاق المسيحية ، ساد نظرة معظم الناس ، بما فيهم غالبية الفلاسفة ، تركيب راسخ من العقيدة ، والقانون ، والعرف جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقيتهم العملية تهيمن عليها مؤسسة اجتماعية ، أعنى بها الكنيسة الكاثوليكية . فما كان صحيحا وما كان خيرا ، كان لابد أن يؤكده ، لا الفكر الفردى المنعزل ، بل الحكمة الجماعية للمجالس .

وأول نقض هام لهذا النسق أقدمت عليه البروتستانتية ، التى جزمت بأن المجالس العامة قد تخطىء • فتحديد الحقيقة لم يعد على ذلك مهمة اجتماعية بل مهمة فردية • وما دام أفراد مختلفون وصلوا الى نتائج مختلفة ، فالنتيجة نزاع ، ولم تعد القرارات تلتمس عند جمعيات الأساقفة ، بل فى ساحة المعركة • وما دام لم يكن فى وسع أحد الفريقين أن يمحو الفريق الآخر ، فقد غدا واضحا ، فى النهاية ، أن من الواجب ايجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية وبين الحياة الاجتماعية المنتظمة • وقد كانت هذه احدى المشكلات الرئيسية التى حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها •

وفى غضون ذلك نفذت الليبرالية الى الفلسفة • فقد جعل يقين « ديكارت » الأساسى ، « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » ، أساس المعرفة مختلفا عند كل شخص ، ما دامت نقطة البداية عند كل شخص هى وجوده الخاص ، لا وجود الأفراد الآخرين أو الجماعة • ويتجه تأكيده على التعويل على الوضوح والتميز نفس الاتجاه ، ما دمنا نظن أننا بالاستبطان نكتشف ما اذا كانت أفكارنا واضحة ومتميزة • ومعظم الفلسفة منذ « ديكارت » كان لها هذا الجانب الفردى عقلا بدرجة أكبر أو أقل •

ومع ذلك ، فهناك أشكال متعددة لهذا الموقف العام ، لها ، عمليا ، نتائج مختلفة غاية الاختلاف • وربما كان فى نظرة المكتشف العلمى النموذجى أصغر قدر من النزعة الفردية • فعندما يصل الى نظرية جديدة ، فانه يفعل ذلك فقط لأنها تبدو له صحيحة • فهو لا ينحنى لسلطة ، اذ ، لو فعل ، لاستمر فى تقبل نظريات أسلافه • وفى نفس الوقت فهو يهفو الى قوانين الحقيقة المتقبلة عموما ، ويأمل أن يقنع الآخرين ، لا بسلطته ، بل بالحجج المقنعة لهم كأفراد • وفى العلم أى تضارب بين الفرد وبين المجتمع هو تضارب عابر ، ما دام رجال العلم اذا تحدثنا بوضوح ، يتقبلون كلهم نفس المعايير العقلية ، ومن ثم فالجدال

والاستقصاء يفضيان عادة الى الاتفاق فى النهاية • ومع ذلك ، فهذا تطور حديث • فعلى أيام « جاليليو » ؛ كانت سلطة « أرسطو » والكنيسة ما برحت تعتبر ، على الأقل ، مفحمة افحام شهادة الحواس• وهذا يظهر كيف أن عنصر الفردية فى المنهج العلمى ، وان لم يكن بارزا ، فهو مع ذلك ، جوهرى •

لقد كانت الليبرالية المبكرة فردية فى الأمور العقلية ، وكذلك فى الاقتصاد ، ولكنها لم تكن تفرض ذاتها فى الجانب الانفعالى والأخلاقى• هذا الشكل من الليبرالية ساد انجلترا فى القرن الثامن عشر ، وسيطر على مؤسسى الدستور الأمريكى ، وعلى الموسوعيين الفرنسيين • فأثناء الثورة الفرنسية ، كان يمثل الليبرالية الأحزاب الأكثر اعتدالا ، بما فيها الجيروند Girondins • ولكن بتصفيتها اختفت ، لجيل ، من السياسة الفرنسية • وفى انجلترا بعد الحروب النابليونية ، غدت الليبرالية ذات نفوذ من جديد مع نشأة البنتاميين ومدرسة «مانشستر» • وكان أعظم نجاح لها فى أمريكا، حيث ظلت ، دون أن يعوقها الاقطاع ولا دولة الكنيسة ، سائدة من سنة ١٧٧٦ حتى أيامنا ، أو على أية حال . حتى سنة ١٩٣٣ •

وثمة حركة جديدة تطورت تدريجيا فيما هو نقيض الليبرالية ، تبدأ مع « روسو » وتكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومن مبدأ القومية • وفى هذه الحركة امتدت الليبرالية من الصعيد العقلى الى صعيد الانفعالات والعواطف ، وأصبحت الوجوه الفوضوية لليبرالية وجوها صريحة وواضحة • ونموذج هذه الفلسفة ، عبادة البطل كما طورها «كارليل» و «نيتشه» • وقد اجتمعت فيها عناصر متعددة ، فكان هنالك كره النزعة الصناعية الأولى ، ومقت القبح الذى ينجم عنها ، والاشمئزاز من شرورها • وكان ثمة حنين الى العصور الوسطى التى أحيطت بهالة مثالية بسبب مقت العالم الحديث • وكانت هنالك

محاولة للجمع بين الاشادة بامتيازات الكنيسة والارستقراطية الخائبة، وبين الدفاع عن الاجراء ضد استبداد أصحاب المصانع • وكان ثمة تأكيد متحمس لحق الثورة باسم النزعة القومية ، ولروعة الحرب دفاعا عن « الحرية » • وكان «بايرون» شاعر هذه الحركة ، وكان «فيشته» و « كارليل » و « نيتشه » فلاسفتها •

ولكن ما دمنا لا نستطيع جميعا أن تكون لنا سيرة القادة الأبطال، ولا نستطيع أن نجعل ارادتنا الفردية تسود ، فان هذه الفلسفة مثل جميع أشكال النزعة الفوضوية الأخرى ، تقود لامحالة ، حين اختيارها، الى الحكومة المستبدة لأنجح « بطل » • وحين يرسخ استبداده يقضى فى الآخرين على أخلاق فرض الذات ، التى ارتفع بها الى السلطة • هذه النظرية الشاملة للحياة ، هى من ثم ، تدحض ذاتها ، بمعنى أن اختيارها فى العمل يؤدى الى تحقيق شىء مختلف تماما : دولة ديكتاتورية يكظم فيها الفرد كظما صارما •

ولا زالت هنالك فلسفة أخرى ، هى فى الصميم ، فرع من الليبرالية ، أعنى بها فلسفة « ماركس » • وسأنظر فيها فيما بعد ، على أن يحفظ منذ الآن فى الذهن •

وأول قضية شاملة فى الفلسفة الليبرالية نجدها عند « لوك » ، وهو أشد الفلاسفة المحدثين نفوذا وان لم يكن أعمقهم على الاطلاق • ففى انجلترا كانت آراؤه فى تناغم تام مع آراء أذكى الناس ، بحيث يصعب تتبع نفوذها اللهم الا فى الفلسفة النظرية • وفى فرنسا ، من جانب آخر ، حيث أفضت الى معارضة النظام القائم فى العمل والنزعة الديكارتية الغالبة فى النظر ، كان لها بوضوح أثر ملحوظ فى تشكيل مجرى الأحداث • وهذا مثل لمبدأ عام : ففلسفة تنمو فى قطر متقدم سياسيا واقتصاديا ، لا تعدو فى مسقط رأسها أن تكون مجرد توضيح وتنسيق للرأى السائد ، قد تغذو فى مكان آخر مصدرا لحماسة ثورية،

وفى النهاية لثورة فعلية . ان القواعد التى تنظم سياسة الأقطار المتقدمة تغدو معروفة للأقطار الأقل تقدما من خلال أصحاب النظريات بصفة أساسية . وفى البلاد المتقدمة يلهم العمل النظر ، وفى غيرها يلهم النظر العمل . هذا الفارق هو أحد الأسباب لكون الأفكار المنقولة نادرا ما تنجح بالقدر الذى تنجح به فى تربتها الأصلية .

وقبل أن ننظر فى فلسفة « لوك » ، لنستعرض بعض ظروف القرن السابع عشر فى انجلترا ، التى كانت مؤثرة فى تشكيل آرائه.

فالصراع بين الملك والبرلمان زود الانجليز ، على نحو حاسم ، بحب التسوية والاعتدال ، والخوف من دفع أية نظرية الى نتيجتها المنطقية ؛ وهذا ما أصبح سائدا بينهم الى الزمن الحاضر . والمبادىء التى من أجلها كافح « البرلمان الطويل » كان لها ، فى البداية ، الدعم من أغلبية كبيرة . فقد راموا الغاء حق الملك فى منح احتكارات التجارة، وجعله يقر بحق البرلمان وحده فقط فى فرض الضرائب . وقد رغبوا فى حرية كنيسة انجلترا فى الآراء والممارسات التى كان يضطهدها رئيس الأساقفة « لود » . وقد تمسكوا بضرورة أن يجتمع البرلمان فى فترات محددة ، ولا ينبغى استدعاؤه فقط فى مناسبات نادرة حين يجد الملك أن اشتراكه لاغنى عنه . وقد احتجوا على الاعتقال العسفى، وعلى خضوع القضاة للرغبات الملكية . ولكن كثيرا من أعضاء البرلمان، بينما كانوا متأهبين لاثارة الناس من أجل هذه الأهداف ، لم يكونوا مهيئين لشن الحرب على الملك ، اذ بدا لهم ذلك فعلا من أفعال الخيانة والعقوق . وحين نشبت الحرب بالفعل ، كان تقسيم القوى أقرب أن يكون متساويا .

وسار التطور السياسى منذ اندلاع الحرب الأهلية حتى تنصيب « كرومويل » لوردا حاميا ، فى المجرى الذى أصبح الآن مألوفا ولكنه كان اذ ذاك غير مسبوق . وكان البرلمان يتألف من حزبين ،

المشيخيين ، والمستقلين ، فالمشيخيون كانوا يرغبون فى الاحتفاظ بدولة الكنيسة، على أن يلغوا الأساقفة، وكان المستقلون يتفقون معهم بصدد الأساقفة ، ولكنهم كانوا يتمسكون بأن كل جماعة ينبغى أن تكون حرة فى اختيار لاهوتها الخاص بها ، دون تدخل أية حكومة مركزية كنسية. وكان المشيخيون ، فى الأساس ، من طبقة أعلى من طبقة المستقلين ، وكانت آراؤهم السياسية أكثر اعتدالا • وقد رغبوا فى عقد الاتفاق مع الملك بمجرد ما جعلته الهزيمة أكثر استرضاء • ومع ذلك فقد جعلت سياستهم مستحيلة للابستين : أولا ، أن الملك وقف موقف تصلب الى حد التضحية بنفسه بصدد الأساقفة ، وثانيا ، ثبت أن هزيمة الملك أمر صعب التحقيق ، وقد أنجزها فقط جيش « كرومويل » جديد الطراز ، الذى كان يتألف من المستقلين • وبالتالى فحين قضى على مقاومة الملك العسكرية ، لم يكن فى الوسع استمالته لعقد معاهدة ؛ وقد فقد المشيخيون تفوق القوة العسكرية بين الجيوش البرلمانية • وقد ألقى الدفاع عن الديمقراطية بالسلطة بين أيدى الأقلية ، وقد استخدمت سلطتها ضاربة عرض الحائط بالديمقراطية وبالحكومة البرلمانية • وحين حاول الملك « شارل الأول » أن يعتقل الأعضاء الخمسة ، كانت هنالك صيحة احتجاج من الجميع وجعله فشله مضحكة • ولكن « كرومويل » لم يواجه مشكلات كهذه • فبتطهير المغرور ، طرد حوالى مائة من الأعضاء المشيخيين ، وحصل لفترة على أغلبية راضخة • وحين قرر فى النهاية أن يفض البرلمان كله ، « لم ينبح كلب » — لقد جعلت الحرب القوة العسكرية فقط هى التى تبدو هامة ، وولدت ازدراء للأشكال الدستورية • وبقية حياة « كرومويل » ، كانت حكومة انجلترا حكومة استبدادية ، تكرهها أغلبية متزايدة من أبناء الأمة ، ولكن كان من المستحيل التخلص منها مادام أنصارها فقط هم المسلحون •

وقد صمم « شارل الثانى » ، بعد اختبائه بين أشجار البلوط وبعد أن عاش كلاجىء فى هولندا ، أقول صمم بعد عودة الملكية ألا يمضى فى رحلاته • وقد فرض هذا بعض الاعتدال • فلم يطالب بأية سلطة لفرض ضرائب لا يقرها البرلمان • ووافق على قانون صون الجسد Habeas Corpus Act الذى حرم التاج من سلطة الاعتقال العسفى • وكان فى وسعه عند الاقتضاء أن يهزأ بالسلطة المالية للبرلمان بواسطة الاعانات المالية من « لويس الرابع عشر » ، ولكنه كان فى الأساس ملكا دستوريا • ومعظم القيود على السلطة الملكية التى رغب فيها فى الأصل معارضو « شارل الأول » سلم بها عودة الملكية ، واحترمها «شارل الثانى» لأنها أظهرت أن الملوك يمكن أن يعانوا من رعاياهم •

وقد كان « جيمس الثانى » على خلاف أخيه ، مجردا تماما من اللطف والحيلة • وبكاثوليكيته المتعصبة وحد ضده الأنجليكان والمنشقين ، رغم محاولاته مراضاة الأخيرين بمنحهم التسامح متحديا البرلمان • وقد لعبت السياسة الخارجية أيضا دورا • فأسرة استيوارت لكى تتجنب الضرائب التى يتطلبها زمن الحرب ، وتجعلهم يعتمدون على البرلمان ، اتبعت سياسة خضوع ، أولا لاسبانيا ثم لفرنسا • وسلطة فرنسا المتزايدة أثارت العداء الانجليزى الثابت للدولة القائدة فى القارة ، والغاء مرسوم « نانت » Edict of Nantes جعل الشعور البروتستانتى شعورا مريرا ضد « لويس الرابع عشر » • وفى النهاية كان كل شخص فى انجلترا تقريبا يرغب فى التخلص من « جيمس » • ولكن كل شخص تقريبا كان مصمما أيضا على تجنب العودة الى أيام الحرب الأهلية وديكتاتورية « كرومويل » • وما دام لم تكن هناك طريقة دستورية للتخلص من « جيمس » ، فيجب أن تكون هناك ثورة، ولكن يجب أن تنتهى بسرعة ، حتى لا تتيح أية فرصة للقوى المزقة • ويجب ضمان حقوق البرلمان على نحو حاسم • فيجب على الملك أن يذهب ، ولكن يجب الاحتفاظ بالملكية ، ومع ذلك ينبغى ألا تكون

ملكية ذات حق الهى ، وانما ملكية تعتمد على الاقرار التشريعى ، وبالتالى على البرلمان • فبالجمع بين الارستقراطية والتجارة العظيمة ، أنجز هذا كله في لحظة ، دون ضرورة اطلاق طلقة رصاص واحدة • فالتسوية والاعتدال نجحا ، بعد محاولة كل شكل من أشكال التصلب محاولة باءت بالفشل •

ولما كان الملك الجديد أيرلنديا ، فقد جلب معه الحكمة التجارية واللاهوتية التى اشتهرت بها بلاده • فأنشىء بنك انجلترا ، واستخدم الدين القومى فى استثمار مضمون ، ولم يعد متعرضا للامتناع عن سداده رضوخا لنزوة الملك • وقانون التسامح ، بينما ترك الكاثوليك والمنشقين يتعرضون للانهاك من وجوه عديدة ، وضع حدا للاضطهاد القائم • وأصبحت السياسة الخارجية سياسة مضادة لفرنسا بتصميم ، وظلت على هذا النحو ، مع فترات قصيرة لم تكن فيها كذلك ، حتى هزيمة « نابليون » •

نظرية "لوك" في المعرفة

« جــــون لوك » John Locke (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) هو رسول ثورة ١٦٨٨ ، وهى أشد جميع الثورات اعتدالا وأكثرها نجاحا • وكانت أهدافها متواضعة، بل لقد تحققت تماما، وحتى الآن لم تكن ثمة ضرورة لقيام ثورة بعد ذلك فى انجلترا • و « لوك » يجسد باخلاص روحها ، ومعظم أعماله ظهرت فى غضون سنوات قليلة بعيد سنة ١٦٨٨ • ومؤلفه الرئيسى فى الفلسفة النظرية « مبحث فى الفهم الانسانى » أنجز سنة ١٦٨٧ ، ونشر فى سنة ١٦٩٠ • ورسالته الأولى عن التسامح نشرت أصلا باللاتينية سنة ١٦٨٩ فى هولندا ، وهى القطر الذى وجد «لوك» من التبصر أن ينزوى فيه سنة ١٦٨٣ • وثمة رسالتان عن التسامح

بالاضافة الى الرسالة الأولى نشرتا سنتى ١٦٩٠ و ١٦٩٢ . وبحثاه عن الحكومة رخص بطبعهما سنة ١٦٨٩ ، ونشرا بعد ذلك بقليل . وكتابه عن « التربية » نشر سنة ١٦٩٣ . ومع أن حياته كانت طويلة فان كل كتاباته ذات النفوذ تنحصر فى سنوات قليلة من ١٦٨٧ الى ١٦٩٣ . والثورات الناجحة تحفز أولئك الذين يعتقدون فيها .

وكان والد « لوك » بيوريتانيا ، حارب فى صف البرلمان . وفى عهد « كرومويل » حين كان « لوك » بأكسفورد ، كانت الجامعة لاتزال مدرسية فى فلسفتها . وكان « لوك » يكره المدرسية ونزعة التعصب عند المستقلين . وكان متأثرا تأثرا كبيرا بديكارت . وقد أصبح طبيبا ، وكان يرعاه « لورد شـافتسبرى » Lord Shaftesbury, of Dryden's «Achitophel» . وحين سقط « شافتسبرى » سنة ١٦٨٣ ؛ هرب «لوك» معه الى هولندا ، وبقى هنالك حتى الثورة . وبعد الثورة ، كرس حياته للعمل الأدبى وللمجالات العديدة التى أثارتها كتبه ، باستثناء سنوات قليلة عمل فى أثنائها فى غرفة التجارة .

والسنوات قبل الثورة ، حين لم يكن فى وسع « لوك » دون مجازفة خطيرة ، أن يشترك ، نظريا أو عمليا ، فى السياسة الانجليزية ، أنفقها فى تأليف مبحثه فى الفهم الانسانى . وهذا هو أهم كتبه ، والذى عليه انبنت شهرته أوثق بناء : بيد أن نفوذه على الفلسفة السياسية كان من العظم والدوام بحيث يجب أن يعامل كمؤسس لليبرالية الفلسفية بقدر ما هو مؤسس للتجريبية فى نظرية المعرفة .

و « لوك » هو أكثر الفلاسفة حظا . فقد أكمل عمله فى الفلسفة النظرية فى ذات اللحظة التى سقطت فيها حكومة بلاده فى أيدى رجال يشاركونه آراءه السياسية . والآراء التى بشر بها، فى النظر والعمل معا، أخذ بها لسنوات عديدة بعد ذلك ، أشد رجال السياسة والفلاسفة قوة ونفوذا . ونظرياته السياسية ، مع التطورات التى جرت عليها بفضل « مونتسكيو » هى جزء لا يتجزأ من الدستور الأمريكى ، ويسترشد

بها حيث كان نزاع بين الرئيس والكونجرس • وقد تأسس الدستور الانجليزى على نظرياته حتى لحوالى خمسين سنة خلت ، وكذلك كان الدستور الذى اختاره الفرنسيون سنة ١٨٧١ •

ونفوذه فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، وكان نفوذا ضخما ، يرجع الفضل فيه الى « فولتير » ، الذى أنفق كشاب بعض الوقت فى انجلترا : وترجم لأبناء وطنه الأفكار الانجليزية فى «الرسائل الفلسفية» Lettres Philosophiques • وقد جاء فى أعقابه الفلاسفة والمصلحون المعتدلون • بينما جاء الثوريون المتطرفون فى أعقاب « روسو » • وأنصار « لوك » الفرنسيون اعتقدوا ، عن صواب أو عن خطأ ، بأن ثمة ارتباطا وثيقا بين نظريته فى المعرفة وبين فلسفته فى السياسة •

وهذا الارتباط أقل وضوحا فى انجلترا ، وبين أبرز اثنين من أتباعه ، كان « باركلى » ، غير مهم سياسيا ، بينما كان « هيوم » من التورى فقدم آراءه الرجعية فى كتابه « تاريخ انجلترا » • ولكن بعد زمن « كانط » حين بدأت المثالية الألمانية تؤثر فى الفكر الانجليزى ، بدأ الارتباط يحدث من جديد بين الفلسفة والسياسة : فكان الفلاسفة الذين اتبعوا الألمان محافظين، بينما البنتاميون الذين كانوا راديكاليين، اتبعوا تقليد « لوك » • ومع ذلك ، فالارتباط لم يكن ثابتا ، «فجرين» T.H. Green، مثلا ، كان ليبراليا ولكنه كان مثاليا •

ولم تكن آراء « لوك » الصحيحة فقط مفيدة فى الناحية العملية ، بل حتى أخطاؤه أيضا • لنأخذ ، مثلا ، نظريته عن الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية • فالكيفيات الأولى تعرف بكونها تلك التى لا تنفصل عن الجسم ، وهى الصلابة ، والامتداد ، والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد • والكيفيات الثانية هى كل الباقية : اللون، والأصوات ، والروائح الخ ••• وهو يأخذ بأن الكيفيات الأولى ،

تكون بالفعل فى الأجسام • والكيفيات الثانية ، على العكس ، تكون فقط فى المدرك • فبدون العين لن تكون ألوان ، وبدون الأذن لا تكون أصوات ، وهكذا • وثمة أسس جيدة لوجهة نظر « لوك » فى الكيفيات الثانوية — اليرقان ، المشاهد الزرقاء ، الخ • ولكن «باركلى» بين أن نفس الحجج تنطبق على الكيفيات الأولى • ومنذ « باركلى » أصبحت الثنائية فى هذه النقطة شيئا عتيقا فلسفيا • وأيا ما كان ، فقد سادت الثنائية الفيزياء العملية حتى نشأة النظرية الكمية Quantum Theory فى أيامنا هذه • فلم يكن علماء الطبيعة يفترضونها صراحة أو ضمنا فقط ، بل أثبتت أيضا أنها مثمرة كمصدر لكثير من الاكتشافات بالغة الأهمية • والنظرية القائلة بأن العالم المادى يتألف فقط من مادة فى حركة ، كانت أساس النظريات المتقبلة عن الصوت ، والحرارة ، والضوء ، والكهرباء • وقد كانت النظرية مفيدة ، عمليا ، مهما يكن فيها من خطأ نظريا • وهذا ما يميز نظريات « لوك » •

وفلسفة « لوك » ، كما تظهر فى « المبحث » ، لها فى كل مكان بعض المناقب وبعض المثالب • وكانت مناقبها ومثالبها معا مفيدة : فمثالبها مثالب فقط من قاعدة نظرية • فهو حسى دائما ، وهو مستعد دائما للتضحية بالمنطق بدلا من أن يعدو متناقضا • وهو يعلن مبادىء عامة ، وهى مبادىء ، كما لا يشق على القارىء أن يدرك ذلك ، قمينة أن تقودنا الى نتائج غريبة • ولكن حيثما توشك النتائج الغريبة أن تظهر ، يمتنع « لوك » بلطف عن أن يسوقها • وهذا يثير المنطقى، وللرجل العملى دليل على الحكم السليم • فما دام العالم هو ما هو عليه فمن الواضح أن الاستدلال الصحيح من مبادىء سليمة لا يمكن أن يؤدى الى الخطأ • بيد أن مبدأ قد يوشك أن يكون صادقا بحيث يستحق الاحترام النظرى ، ومع ذلك يمكن أن يؤدى الى نتائج عملية نشعر بأنها متناقضة • هنالك من ثم تبرير للادراك السليم فى الفلسفة، ولكن فقط من حيث كونه يظهر أن مبادئنا النظرية لا يمكن أن تكون

صحيحة تماما ما دامت نتائجها مدينة باحتكام الى ادراك سليم نشعر بأنه لا سبيل الى مقاومته. وقد يرد صاحب النظرية بأن الادراك السليم يتعرض للخطأ تعرض المنطق . ولكن هذا الرد ، وان كان قام به « باركلى » و « هيوم » ، قد يكون غريبا تماما على مزاج « لوك » العقلى .

وثمة خاصية مميزة للوك ، انحدرت منه الى الحركة الليبرالية بأسرها ، هى الافتقار الى الدجماطية . فبعض اليقينيات القليلة يأخذها عن أسلافه : وجودنا ، ووجود الله ، وصدق الرياضيات . ولكن حيثما اختلفت نظرياته مع نظريات سابقيه ، فمرجع ذلك الى أن من الشاق تأكيد الحقيقة ، وأن الرجل العاقل يسلم بآرائه مع قدر من الشك . هذا المزاج الذهنى يرتبط بوضوح بالتسامح الدينى ، بنجاح الديمقراطية البرلمانية ، بمبدأ الباب المفتوح فى الاقتصاد Laissez-faire

وبكل نسق القواعد الليبرالية . فمع أنه رجل متدين بعمق ، ومع كونه مؤمنا مخلصا بالمسيحية يتقبل الوحى كمصدر للمعرفة ، فهو رغم هذا يطوق تعاليم الوحى المعترف بها باجراءات عقلية واقية . ففى مناسبة يقول : « الشهادة العارية للوحى هى أعلى يقين » . ولكن فى مناسبة أخرى يقول : « يجب الحكم على الوحى بالعقل » . وعلى ذلك فالعقل يبقى فى النهاية الأعلى .

وفصله عن « الحماس » ينيرنا فى هذا الصدد . « فالحماس » لم يكن له اذ ذاك نفس المعنى الذى له الآن . فقد كان يعنى الاعتقاد فى الوحى الشخصى لزعيم دينى أو لاتباعه . وقد كان طابعا مميزا للفرق الدينية التى هزمت عند عودة الملكية . فحينما يكون تعدد لألوان من الوحى الشخصى ، كل منها لا يتسق مع الآخر ، فالحقيقة أو ما يعتبر كذلك تغدو شخصية خالصة ، وتفقد طابعها الاجتماعى . وحب الحقيقة الذى يعتبره « لوك » جوهريا ، شىء مختلف غاية الاختلاف عن حب

نظرية خاصة ما ، ينادي بها على أنها الحقيقة . فثمة علامة لا تخطىء على حب الحقيقة ، هي ، على حد قوله : « ألا نختص قضية بثقة أعظم من الثقة التي تكفلها الأدلة التي بنيت هي عليها » . وهو يقول ، ان التعجل بإملائها يظهر فشل حب الحقيقة . « فالحماس ، باهماله العقل ، يقيم الوحي بدونه . بينما هو بالفعل ينحي جانبا العقل والوحي معا ، ويستعيض عنهما بأوهام مخيلة الانسان التي لا أساس لها . » والناس الذين يعانون من الكآبة أو الوهم يرجح أن يكون لديهم « ارهاصات للاتصال بالألوهية » . « وعلى ذلك تكتسب الأفعال والآراء الشاذة الاقرار الالهي ، الذي يتملق « كسل الناس ، وجهلهم ، وغرورهم ». ويختتم الفصل بالقاعدة التي اقتبسها من قبل وهي : « يلزم أن يحكم العقل الوحي » .

ان ما يعنيه « لوك » « بالعقل » يلزم جمعه من كتابه بأسره . فهناك ، والحق ، فصل يسمى « عن العقل » ، ولكنه يهتم أساسا باثبات أن العقل لا يتألف من استدلال قياسي ، ويتلخص في الجملة : «لم يكن الله مقترا على الناس بحيث جعلهم مجرد مخلوقات بساقين ، وترك لأرسطو أن يجعلهم عقلاء » . فالعقل ، كما يستخدم « لوك » الكلمة ، يتألف من جزئين : أولا ، بحث عما تكونه الأشياء التي نعرفها بيقين، ثانيا ، استقصاء في القضايا التي من الحكمة أن تتقبلها في العمل ، وان يكن لها فقط احتمال لا يقين يعززها . « ان أسس الاحتمال » على حد قوله « اثنتان : اتساق مع تجربتنا الخاصة بنا ، أو شهادة تجربة شخص آخر » . وهو يلاحظ ، أن ملك سيام كف عن الاعتقاد فيما حدثه به الأوروبيون حين أشاروا الى الثلج .

وفي فصله « عن درجات التصديق Of Degrees of Assent يقول ان درجة التصديق الذي نعطيه لأية قضية ينبغي أن يعتمد على أسس الاحتمال التي تدعمها . وبعد أن بين أننا يجب في كثير من الأحيان أن نفعل ارتكانا الى احتمالات تفتقر الى اليقين ، يقول ان

الاستخدام الصائب لهذا الاعتبار ، هو «الاحسان والصبر المتبادلان».
فما دام ، من ثم ، لا مفر للجزء الأكبر من الناس ، ان لم يكن كلهم ، أن يكون لهم آراء عديدة ، دون أدلة يقينية ولا شك فيها على صدقها. وثمة جهل وطيش أو حماقة تنسب بدرجة كبيرة الى رجال يتركـون معتقداتهم السابقة ويتخلون عنها من أجل حجة لا يستطيعون أن يجيبوا عليها فورا ويظهروا عدم كفايتها . لذلك ، فأنا أرى ، أنه ينبغى أن يغدو جميع الناس محافظين على السلام ، وعلى الواجبـات المشتركة للانسانية والصداقة رغم تعدد الآراء ، ما دمنا لا نستطيع أن نتوقع توقعا معقولا أن أى امرىء يتخلى راضخا وعن طيب خاطر ، عن رأيه الخاص ويعتنق رأينا باستسلام أعمى لسلطة لا يقر بها فهم الانسان . ذلك لأن الفهم ، وان كان قد يخطىء فى كثير من الأحيان ، فانه لا يهتدى الا بهدى العقل ، ولا يرضخ رضوخا أعمى لارادة شىء آخر وأوامره . فاذا كان ذلك الذى تريد أن تشركه فى مشاعرك شخصا يفحص قبل أن يصدق ، فيجب عليك أن تتيح له الفرصة ، ليعيد النظر فى البيان ، وباستدعاء ما هو خارج ذهنه ، يفحص الجزئيات ليرى فى أى جانب تكمن الفائدة . واذا ما لم ير الحجج من الوزن بحيث تساوى احتماله من جديد لمثل هذه الآلام ، فان هذا ما نفعله نحن أنفسنا معظم الأحيان فى الحالة المماثلة . وسنستاء اذا حدد لنا الآخرون النقاط التى ينبغى لنا دراستها : واذا كان يرغب فى أن يأخذ آراءه أخذ الواثق ، فكيف يمكننا أن نتخيل أنه سيتخلى عن تلك المعتقدات التى بلغ من ترسيخ الزمن والعادة لها فى ذهنه أنه يظنها بينة بذاتها ، ولها يقين لا نزاع فيه . أو التى يأخذها على أنها انطباعات تلقاها من الله ذاته ، أو من أناس أرسلهم ؟ كيف يمكننا أن نتوقع . أقول ، ان آراء رسخت على ذلك النحو يتخلى عنها لحجج أو سلطة غريب أو خصم ؟ بالأخص اذا كان ثمة ارتياب فى مصلحة أو مقصد ، وهذا ما لا يستبعد ألبتـة حيث يجد الناس أنفسهم تساء معاملتهم . فحسنا نفعل أن نرثى جهلنا

المتبادل ، وأن نحاول محوه فى جميع طرائق المعرفة اللطيفة الأمينة ؛ لا أن نعامل الآخرين توا معاملة سيئة باعتبارهم عنيدين ضالين لأنهم لا يتخلون عن آرائهم ويقبلون آراءنا ، أو على الأقل تلك الآراء التى قد نفرضها عليهم ، حين يكون أكثر من محتمل أننا لا نقل عنهم عنادا فى عدم اعتناقنا بعض آرائهم • ذلك لأنه ، أين هو الرجل الذى لديه بينة لا نزاع حولها عن حقيقة كل ما يسلم به، أو عن باطل كل مايدينه، أو يمكنه أن يقول انه قد فحص حتى القاع كل آرائه أو آراء الرجال الآخرين ؟ ان ضرورة الاعتقاد بدون معرفة ، ليس هذا فحسب بل وفى كثير من الأحيان الاعتقاد على أسس واهية ، فى هذه الحالة الزائلة من الفعل والعمى التى نكون فيها ، تجعلنا أكثر انشغالا وعناية فى أن نزود أنفسنا بالمعرفة لا أن نمنع الآخرين •• وثمة ما يدعونا الى الاعتقاد بأن الناس اذا كانوا هم أنفسهم على درجة أفضل من المعرفة كانوا أقل تطفلا على الآخرين ؟ » (١) •

لقد تناولت الى الآن فقط الفصول الأخيرة من « المبحث » ، حيث يستخلص « لوك » العبرة من استقصائه النظرى الأول لطبيعة المعرفة الانسانية وحــدودها • وقد آن الأوان لفحص ما يقوله عن هــذا الموضوع الفلسفى الخالص بدرجة أكبر •

فلوك ، كقاعدة ، يزدرى الميتافيزيقا • وبصــدد بعض تأملات « ليبنيز » ، يكتب الى صديق : « أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا النوع من العبث » • فتصور الجوهر الذى كان سائدا فى الميتافيزيقا على عصره يعتبره مبهما غير مفيد ، ولكنه لا يجازف برفضه رفضا تاما • فهو يسمح بسلامة الحجج الميتافيزيقية بالنسبة الى وجود الله ، ولكنه لا يعول عليها ، ويبدو أنه غير مرتاح على نحو ما اليها • وحينما يعبر

---

(١) Essay concerning Human Understanding, Book IV, Chap. XVI, Sect. 4.

عن أفكار جديدة ولا يردد فقط ما هو تقليدى ، فانه يفكر فى حدود التفاصيل العينية أكثر من تفكيره فى حدود التجريدات الواسعة • ففلسفته تنبنى شيئا فشيئا مثل العمل العلمى ، وهى ليست شبيهة بالتمثال كلها من قطعة واحدة ، مثل مذاهب القارة فى القرن السابع عشر •

وقد يعتبر « لوك » مؤسسا للتجريبية ، وهى النظرية القائلة بأن معرفتنا كلها (مع امكان استثناء المنطق والرياضيات) مستمدة من التجربة • وتبعا لذلك فالكتاب الأول من المبحث ينصب على اقامة الحجة، كما لو كان ذلك ضد «أفلاطون» و «ديكارت» و «المدرسيين»، على أنه ليس ثمة أفكار أو مبادىء فطرية • وفى الكتاب الثانى يعمد الى أن يظهر ، بالتفصيل ، كيف أن التجربة تفضى الى نشأة أنواع مختلفة من الأفكار • واذ رفض الأفكار الفطرية، نراه يقول : «فلنفترض اذن أن الذهن ، على حد قولنا ، صفحة بيضاء ، خالية من جميع الحروف ، وبدون أية أفكار • فكيف يحدث أن يملأ ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع ، الذى تطبعه فيه مخيلة الانسان المشغولة التى لا حد لها ، بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية ؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة ، من التجربة : من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيا » (الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، القسم الثانى) •

وتستمد أفكارنا من مصدرين ، (أ) الاحساس و (ب) ادراك عمل ذهننا ، الذى يمكن تسميته « الاحساس الباطن » • ما دمنا لا نستطيع أن نفكر الا بواسطة أفكار ، وما دامت كل الأفكار تأتى من التجربة ، فمن الواضح أنه لا شىء من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة •

فالادراك ، كما يقول ، هو « الخطوة الأولى والدرجة الأولى نحو المعرفة ، والمدخل الى جميع خاماتها » • وقد يبدو هذا ، للانسان

الحديث ، تفسيرا ثلاثيا على التقريب ، ما دام أصبح جـزءا من الحس العام المثقف ، على الأقل فى البلاد الناطقة باللغة الانجليزية • ولكن فى أيامه كان يفترض أن الذهن يعرف جميع أنواع الأشياء معرفة أولية • والاعتماد التـام للمعرفة على الادراك ، وهو الذى أعلنـه ، كان نظرية جديدة وثورية ، فأفلاطون فى محاورة «الثياتيتوس» انبرى لدحض التوحيد بين المعرفة والادراك، ومن أيامه الى مابعده علمنا كل الفلاسفة على التقريب ، بما فيهم «ديكارت» و « ليبنيز » ، أن كثيرا من أثمن معرفة عندنا ليس مستمدا من التجربة • وعلى ذلك فتجريبية « لوك » المتطرفة كانت تجديد جريئا •

والكتاب الثالث من «المبحث» يتناول الكلمات، وينصب اهتمامه أساسا ، على اظهار أن ما يقدمه الميتافيزيقيون على أنه معرفة عن العالم شيء لفظى خالص • والفصـل الثالث ، « عن الحدود العـامة » «Of General Terms» يتخـذ موقفا اسميا متطـرفا فى موضـوع الكليات • فجميع الأشياء التى توجد هى جزئيات ، ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكارا عامة ، مثل « انسان » تطبق على جزئيات عديدة ، ويمكننا أن نعطى أسماء لهذه الأفكار العامة • فعموميتها تتألف فقط فى كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية • وفى وجودها الخاص بها ، مثل الأفكار فى الذهن ، هى بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد •

ويختص الفصل السـادس من الكتاب الثالث ، « عن أسماء الجواهر » بدحض النظرية المدرسية عن الماهية • فيمكن أن يكون للأشياء ماهية واقعية ، تتألف من تكوينها المـادى ، ولكن هذا فى الأساس ، غير معروف لنا ، وهو ليس « الماهية » التى يتحـدث عنها المدرسيون • فالماهية كما يمكننا أن نعرفها ، هى لفظية خالصة • تتألف فقط فى تعريف حد عام • ولكى نناقش ، مثلا ، فيما اذا كانت

ماهية الجسم هى الامتداد فقط ، أو الامتداد منضافة اليه الصلابة ، هو أن نناقش حـول كلمات : فيمكننا أن نعرف الكلمة « جسم » بطريقة أخرى ، ولا ضرر يمكن أن ينجم ما دمنا نأخذ بتعريفنا • والأنواع المتميزة ليست حقيقة من حقائق الطبيعة ، بل من حقائق اللغة، فهى « أفكار مركبة متميزة بأسماء متميزة تلحق بها » • والحق ، ان فى الطبيعة أشياء متميزة ، ولكن الفوارق تحدث على درجات مستمرة: « فالحدود بين الأنواع ، حيثما يصنفها الناس، حدود يصنعها الناس»، وهو يشرع فى تقديم أمثلة عن الحيوانات مشوهة الخلقة ، كان من المشكوك فيه بصددها أن تكون أناسا أو لا تكون كذلك • هـذه الوجهة من النظر لم تكن متقبلة عامة ، الى أن حفز « داروين » الناس الى الأخذ بنظرية التطور بتغيرات تدريجية • وأولئك فقط الذين تركوا أنفسهم يبتلون بالمدرسيين يدركون مدى سقط المتاع الميتافيزيقى الذى تزيحـه •

وتواجه التجريبية والمثالية بالمثل مشكلة ، لم تجد لها الفلسفة ، حتى الآن ، أى حل مقنع • هذه هى مشكلة اظهار كيف أن لدينا معرفة عن أشياء أخرى غير أنفسنا وعمليات ذهننا • وينظر « لوك » فى هذه المشكلة ، ولكن ما يقوله يتضح عدم اقناعه • ففى مكان (١) يقال لنا : « مادام الذهن فى جميع خواطره واستدلالاته ، ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم الا أفكاره الخاصة به التى يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده ، فمن الواضح أن معرفتنا تلم فقط بها » • ومرة ثانية يقول : « المعرفة هى ادراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما » • ومن هذا يبدو أن ما يعقب هذا على الفور أننا لا نستطيع أن نعرف وجود الأناس الآخرين ، أو العالم المادى ، لأن هذه اذا وجدت فهى ليست مجرد أفكار فى أى ذهن • فيجب على كل واحد منا ، تبعا لذلك ، بقدر

(١) المبحث ، الكتاب الرابع ، الفصل الأول Op. cit., Book IV, Chap. I

ما يتصل الأمر بالمعرفة ، أن ينغلق فى نفسه ، وينقطع عن كل احتكاك بالعالم الخارجى .

وهذا ، مع ذلك،تناقض ، ولا شأن « للوك » بالتناقضات . وتبعا لذلك ، فهو فى فصل آخر ، يقدم لنا نظرية مختلفة ، ومتضاربة تماما مع النظرية السابقة . فهو يذكر لنا ، أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الواقعى . فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هى معرفة حدسية ، ومعرفتنا بوجود الله هى معرفة برهانية ، ومعرفتنا بالأشـياء المائلة للاحساس هى معرفة حسية . (الكتاب الرابع ، الفصل الثالث) .

وفى الفصل التالى ، يغدو على بينة تقريبا بالتضارب . وهو يقترح أن أحدا ما قد يقول : « اذا كانت المعرفة تتألف من موافقة الأفكار ، فان المتحمس والرزين يكونان بمنزلة واحدة » . وهو يجيب: « ليس الأمر كذلك حيث توافق الأفكار الأشياء » . ويمضى فى سرد الحجة على أن الأفكار البسـيطة يجب أن توافق الأشياء ، ما دام « الذهن ، كما بينا ، لا يسـتطيع بأية وسيلة أن يصنع لذاته » أية أفكار بسيطة ، حيث أن هذه جميعها « ثمرة تأثير الأشياء فى الذهن بطريقة طبيعية » . وفيما يختص بالأفكار المركبة للجواهر ، « جميع أفكارنا المركبة عنها يجب أن تكون، وأن تكون فقط ، من أفكار بسيطة كما هى مكتشفة متساوقة فى الطبيعة» . ومرة أخرى، لايمكن أن تكون لدينا أية معرفة اللهم الا : (١) بالحدس (٢) بالعقل فى فحصه لاتفاق أو عدم اتفاقه فكرتين ، (٣) بالاحساس ، فى ادراكه لوجود الأشياء الجزئية » (الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، القسم الثانى).

فى كل هذا ، يفترض « لوك » أمرا معروفا أن بعض المصادفات العقلية ، التى يدعوها احساسات لها علل خارجها ، وأن هذه العلل ، على الأقل الى حد ما ، وفى بعض الجوانب ، تشبه الاحساسات التى هى معلولاتها . ولكن كيف ، اتساقا مع مبادىء التجريبية ، يتيسر

معرفة هذا ؟ فنحن نتمرس بالاحساسات لا بعللها ، وتجربتنا ستكون بالضبط هي نفسها اذا نشأت احساساتنا تلقائيا • والاعتقاد بأن للاحساسات عللا، وأكثر من ذلك الاعتقاد بأنها تشبه عللها، هو اعتقاد لو أخذ به ، يجب أن يؤخذ به على أسس مستقلة تماما عن التجربة • والرأى القائل بأن « المعرفة هى ادراك اتفاق أو عدم اتفاق فكرتين » هو الرأى الخليق «بلوك» وهروبه من التناقضات التي يجرها ينجم عن تضارب يبلغ من الجسامة حدا يجعل التجاهه فى تصميم الى الادراك السليم هو وحده الذى يمكن أن يجعله غافلا عنه •

وهذه الصعوبة هى التى أزعجت التجريبية الى يومنا هذا • وقد تخلص « هيوم » منها بتخليه عن الفرض القائل بأن للاحساسات عللا خارجية ، ولكنه مع ذلك كان يحتفظ بهذا الفرض حين ينسى مبادئه ، وهذا ما كان يحدث فى معظم الأحيان • وقاعدته الأساسية ، « لا فكرة بدون انطباع سابق عليها » ، التى يأخذها من « لوك » ، قاعدة معقولة فقط بقدر ما نفكر فى الانطباعات كانطباعات لها علل خارجية ، وهذا ما توحى به كلمة « انطباع » ايحاء لا يقاوم • وفى اللحظات التى ينجز فيها « هيوم » درجة ما من التناسق ، نجده متناقضا تناقضا مفرطا •

ولم ينجح أحدبعد فى ابتكار فلسفة مقبولة ومتسقة فى ذاتها فى آن واحد • وكان « لوك » يستهدف لفلسفته أن تكون مقبولة ، وذلك على حساب الاتساق • ومعظم الفلاسفة الكبار فعلوا العكس • فالفلسفة التى ليست متسقة مع ذاتها لا يمكن أن تكون صحيحة تماما، ولكن الفلسفة المتسقة مع ذاتها يمكن أن تكون باطلة تماما • وأكثر الفلسفات اثمارا تحتوى على تضاربات فاضحة ، ولكنها لهذا السبب عينه كانت صحيحة فى بعض أجزائها • فليس ثمة داع لافتراض أن

المذهب المتسق مع ذاته يحوى من الحقيقة أكثر مما يحويه مذهب كمذهب « لوك » ، من الواضح أنه خطأ تقريبا .

ونظريات « لوك » الأخلاقية مشوقة فى ذاتها ، من جانب ، ومن حيث هى منبئة « ببنتام » . وحين أتحدث عن نظريات «لوك» الأخلاقية لست أعنى موقفه الأخلاقى كانسان فى الحياة العملية ، بل نظرياته العامة عن كيف يتصرف الناس وما ينبغى أن يفعلوه . فمثل « بنتام » ، كان « لوك » رجلا رقيق الفؤاد ، ولكنه كان يأخذ مع ذلك بأن كل شخص (وهو أيضا) يلزم دائما أن تحركه ، فى الفعل ، رغبته فقط فى سعادته أو لذته . وبعض المقتطفات ستجعل هذا واضحا :

« تكون الأشياء خيرا أو شرا فقط من حيث ارتباطها باللذة أو الألم . بحيث أننا ندعو « خيرا » ما هو خليق أن يسبب اللذة أو يزيدها ، أو يخفف الألم ، فينا » .

« ما الذى يحرك الرغبة ؟ أجيب ، السعادة ، والسعادة فقط » .

« ان ضرورة السعى الى السعادة الحقة هى أساس كل حرية » .

« ان تفضيل الرذيلة على الفضيلة هو حكم خاطىء واضح الخطأ » .

« ان ضبط انفعالاتنا هو التحسين الصحيح للحرية » (١) .

وآخر هذه القضايا تعتمد ، فيما يلوح ، على نظرية المثوبات والعقوبات فى العالم الآخر . فالله قد أرسى بعض القواعد الأخلاقية ، فأولئك الذين يتبعونها يذهبون الى الجنة ، وأولئك الذين ينتهكونها يتعرضون للذهاب الى النار . والباحث عن اللذة المتبصر سيكون من ثم شخصا فاضلا . ومع اضمحلال الاعتقاد بأن الخطيئة تقود الى النار ، غدا من الأصعب اقامة حجة متصلة بالذات فقط ، فى صف حياة فاضلة . وقد استعاض « بنتام » ، وهو مفكر حر ، عن الله بالمشرع

(١) المقتطفات من الكتاب الثانى ، الفصل العشرين .

البشرى : لقد كانت مهمة القوانين والمؤسسات الاجتماعية اقامة التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة • بحيث أن كل انسان ، فى سعيه الى سعادته الخاصة به ، مجبر أن يخدم السعادة العامة • بيد أن هذا أقل اقناعا من التوفيق بين المصالح العامة والمصالح الخاصة الذى يتحقق بفضل الجنة والنار ، وذلك لأن المشرعين ليسوا دائما حكماء وفضلاء ، ولأن الحكومات البشرية ليست كلية العلم •

وكان على « لوك » أن يسلم ، وهذا واضح ، بأن الناس لا يتصرفون دائما بطريقة ، تكون على الأرجح ، عند الحساب العقلى، بحيث تضمن لهم الحد الأقصى من اللذة • فنحن نقدر اللذة الحاضرة أكثر من تقديرنا للذة المستقبلة ، واللذة فى المستقبل القريب أكثر من اللذة فى المستقبل البعيد • وقد يقال ــ وهذا ما لم يقله « لوك » ــ أن معدل المصلحة هو مقياس كمى للخصم العام فى اللذات المستقبلة، فاذا كان توقع انفاق ١٠٠٠ دولار على مدى سنة يتساوى فى البهجة التى يشعرنى بها مع خاطر انفاقها اليوم ، فلست فى حاجة الى أن أتقاضى ثمن تأجيل لذتى • ويسلم «لوك» بأن المؤمنين الأتقياء كثيرا ما يرتكبون الخطايا ، التى طبقا لعقيدتهم تعرضهم لخطر النار • ونحن جميعا نعرف أناسا يرجئون الذهاب الى طبيب الأسنان أطول مما ينبغى اذا ارتبطوا بالسعى العقلى الى اللذة • وعلى ذلك ، فحتى اذا كانت اللذة أو تجنب الألم هى باعثنا ، فيجب أن نضيف الى ذلك أن اللذات تفقد جاذبيتها والآلام تفقد أهوالها بنسبة بعدها فى المستقبل •

وما دامت المصلحة الذاتية والمصلحة العامة تلتقيان ، تبعا للوك ، على المدى البعيد ، يغدو هاما أن يهتدى الناس ، بقدر الامكان ، بمصالحهم بعيدة المدى • ومعنى هذا القول بأن الناس ينبغى أن يكونوا متبصرين • فالتبصر هو الفضيلة الوحيدة الباقية التى ينبغى الدعوة اليها ، ذلك لأن كل انحراف عن الفضيلة مرجعه فشل فى التبصر •

والتأكيد على التبصر طابع الليبرالية • وقد ارتبطت بنشأة الرأسمالية ، ذلك لأن المتبصر ، غدا غنيا بينما غير المتبصر أصبح فقيرا أو ظل فقيرا. وهى ترتبط أيضا ببعض أشكال التقوى البروتستانتية : فالفضيلة بالنظر الى الجنة تماثل سيكولوجيا ، الى حد كبير ، الادخار بالنظر الى الاستثمار •

والاعتقاد فى التناغم بين المصالح الخاصة والمصالح العامة هو طابع الليبرالية المميز ، وقد بقى طويلا مع الأساس اللاهوتى الذى كان له عند « لوك » •

فلوك يعلن أن الحرية تعتمد على ضرورة السعى الى السعادة الحقة ، وعلى ضبط انفعالاتنا • وقد استمد هذا الرأى من نظريته القائلة بأن المصالح الخاصة والمصالح العامة تتوحدان على المدى البعيد وان لم تتوحدا بالضرورة على فترات قصيرة • ويترتب على هذه النظرية ، أننا اذا أخذنا جماعة من المواطنين ، كلهم أتقياء ومتبصرون معا ، فانهم سيتصرفون ، اذا أعطيت لهم الحرية ، بطريقة تعزز الخير العام • فلن تكون ثمة حاجة الى قوانين بشرية تكبح جماحهم ، ما دامت القوانين الالهية تكفى • وحتى الآن نجد الانسان الفاضل الذى يغوى بأن يغدو قاطع طريق يحدث نفسه : « يمكننى أن أفلت من القاضى البشرى ، ولكننى لا أستطيع أن أهرب من العقاب على يدى القاضى الالهى » • وتبعا لذلك ينبذ خططه الشائنة ، ويعيش عيشة فاضلة كما لو كان واثقا من أن الشرطة ستلقى القبض عليه • فالحرية القانونية، تكون من ثم ممكنة فقط حيث يكون التبصر والتقوى كليين ، وفى أى موطن آخر ، فالقيود التى يفرضها القانون الجنائى لا غنى عنها •

ويعلن « لوك » مرارا وتكرارا أن الأخلاق تقبل البرهان ، ولكنه لا يطور هذه الفكرة تطويرا شاملا على نحو ما رغب • وأهم فقرة هى :

«الأخلاق قابلة للبرهان • ففكرة خير أسمى ، لامتناه فى قوته ،

وهى خيريته ، وحكمته ، نحن خلقه ، وعليه نعتمد ، وفكرة أنفسنا ، كمخلوقات فاهمة ، عاقلة ، من حيث وضوحها فينا ، يمكن ، فيما أرى، اذا نظرنا فيها وتتبعناها كما ينبغى ، أن تزودنا بأسس لواجبنا وقواعد تصرفنا بحيث تضع الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهان : حيث لا أشك، ولكن من قضايا بينة بذاتها بنتائج ضرورية لا نزاع فيها شأن النتائج فى الرياضيات ، يمكن أن تقام مقاييس الصواب والخطأ لكل من يختص كل علم من هذه العلوم ما يختص به الآخر من حياد وانتباه . وعلاقة الضروب الأخرى يمكن ادراكها يقينا ، كما يمكن ادراك تلك الخاصة بالعدد والامتداد : ولا يمكننى أن أرى لم لا تكون هى أيضا قابلة للبرهان ، اذا فكرنا فى مناهج مناسبة لفحصها أو تتبع موافقتها أو عدم موافقتها . « فحيثما لاتكون ملكية ، لن يكون جور » ، قضية تبلغ فى يقينها مبلغ أى برهان عند « اقليدس » . ذلك لأن فكرة الملكية ، لما كانت حقا فى شىء ، والفكرة التى تسمى « بالجور » هى سلب أو اغتصاب لذلك الحق ، فمن الواضح أن هذه الأفكار، اذا أقيمت على هذا النحو ، وألحقت هذه الأسماء بها، فاننى أعرف أن هذه القضية صادقة ، بذات اليقين الذى أعرف به أن للمثلث ثلاث زوايا تساوى قائمتين . ومرة أخرى : « لا حكومة تسمح بحرية مطلقة » : فهنا فكرة حكومة من حيث هى استقرار المجتمع على بعض القواعد أو القوانين ، التى تستلزم الامتثال لها ، وفكرة الحرية المطلقة من حيث أن أى امرىء يفعل ما يروق له : فأنا قادر أن أكون على يقين من صدق هذه القضية يقينى من صدق أية قضية فى الرياضيات » (١).

هذه الفقرة محيرة لأنها ، فى البداية ، يبدو أنها تجعل القواعد الأخلاقية معتمدة على أوامر الله ، بينما فى الأمثلة المعطاة ما يوحى بأن القواعد الأخلاقية تحليلية . وأنا أظن أن « لوك » ارتآى بعض

(١) الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، القسم ١٨ .

آجزاء الأخلاق تحليلية وبعضها معتمدة على أوامر الله • وثمة لغز آخر هو أن الأمثلة المعطاة لا تبدو قضايا أخلاقية على الاطلاق •

وثمة صعوبة أخرى يود المرء لو نظر فيها • فاللاهوتيون يسلمون عامة بأن أوامر الله ليست اعتباطية ، وانما هى مستلهمة من خيريته وحكمته• ويتطلب هذا أنه ينبغى أن يكون ثمة تصور للخيرية سابق على أوامر الله وهو الذى قاده سبحانه ليصدر هذه الأوامر بالذات لا أية أوامر أخرى• أما ما قد يكونه هذا التصور، فمن المستحيل أن نكتشف ذلك من « لوك » • فما يقوله هو أن الانسان المتبصر سيتصرف بهذه الطرائق أو تلك ، طالما أنه اذا لم يفعل فان الله سيعاقبه • ولكنه يتركنا تركا تاما فى الظلام بصدد السبب فى كون العقاب ينبغى أن ينصب على بعض الأفعال لا على أضدادها •

ونظريات « لوك » الأخلاقية ، لا يمكن الدفاع عنها ، بالطبع • فبصرف النظر عن أن ثمة ما ينفر فى مذهب يعتبر التبصر بمثـــابة الفضيلة الوحيدة ، فثمة اعتراضات أخرى أقل عاطفية على نظرياته •

فأولا القول بأن الناس يرغبون فقط فى اللذة هو وضع العربة أمام الجواد • فأيا كان ما قد أرغب فيه ، فاننى سأحس باللذة فى الحصول عليه ، ولكن كقاعدة مرهونة بالرغبة لا الرغبة باللذة • ومن الممكن كما يحدث للمازوشيين ، حيث الرغبة فى الألم ، فى تلك الحالة، أن تكون اللذة قائمة فى تحقيق الرغبة ، ولكنها تمتزج بضدها • وحتى فى نظرية « لوك » ، ليست اللذة من حيث هى كذلك هى المرغوبة ، ما دامت اللذة القريبة مرغوبة أكثر من اللذة البعيدة • واذا كان الأخلاق أن تستنبط من سيكولوجية الرغبة ، كما يحاول « لوك » وتلاميذه أن يفعلوا ، فلا يمكن أن يكون ثمة داع للانتقاص من اسقاط اللذات البعيدة من الحســاب ، أو للالحاح على التبصر كــواجب أخلاقى • وحجته ، فى كلمات قليلة هى : « نحن نرغب فقط فى اللذة،

ولكن ، فى الواقع ، يرغب كثير من الناس ، لا فى اللذة من حيث هى كذلك ، ولكن فى اللذة القريبة . وهذا يناقض نظريتنا القائلة بأنهم يرغبون فى اللذة من حيث هى كذلك ، وهو من ثم أمر فظيع » . وجميع الفلاسفة تقريبا ، فى مذاهبهم الأخلاقية ، أرسوا أولا نظرية باطلة ، ثم بنوا الحجة على أن الشر يتمثل فى التصرف على نحو يثبت كونها باطلة ، وهو ما يكون مستحيلا لو كانت النظرية صحيحة . و « لوك » مثل لهذا النمط .

فلسفة "لوك" السياسية

(أ) مبدأ الوراثة

في السنتين ١٦٨٩ و ١٦٩٠ ، بالضبط بعد ثورة ١٦٨٨ ، كتب « لوك » « بحثـــان عن الحـكومة Two Treases on Government البحث الثانى منهما مهم جدا فى تاريخ الأفكار السياسية •

والبحث الأول من هذين البحثين هو نقد لنظرية السلطة بالوراثة، وهو رد على كتاب « السير روبرت فيلمــر » «Sir Robert Filmer» « الباطرياركا ، أو السلطة الطبيعية للملوك : Patriarcha or the Natural Power of Kings الذى نشر سنة ١٦٨٠، ولكنه كتب فى حكم « شارل الأول » • والسير « روبرت فيلمر » الذى كان مؤيدا مخلصا للحق الالهى للملوك ، كان من سوء حظه أن يعيش الى سنة ١٦٥٣ ،

ولا بد أنه عانى معاناة شديدة لاعدام « شارل الأول » ولانتصار «كروموبل» • ولكن « الباطرياركا » كتبت قبل هذه الأحداث المحزنة ، ومع ذلك ليس قبل الحرب الأهلية ، ومن ثم فهى بالطبع ، تظهر الوعى بوجود نظريات مخربة • مثل هذه النظريات ، كما يبين ذلك « فيلمر » ، لم تكن جديدة سنة ١٦٤٠ • والواقع أن علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك معا ، فى نضالهم ضد الملوك الكاثوليك والبروتستانت على التوالى ، أيدوا تأييدا قويا حق الرعايا فى مقاومة الأمراء المستبدين ، وزودت كتاباتهم « سير روبرت » بمادة غزيرة للمجادلة •

و « سير روبرت فيلمر » نصبه « شارل الأول » فارسا ، ويقال ان بيته سلبه مؤيدو البرلمان ضد الملك خلال الحرب الأهلية عشر مرات • وهو يظن أنه ليس بمستبعد أن « نوحا » عبر البحر المتوسط ووزع افريقيا ، وآسيا ، وأوروبا على « هام » و « شيم » و « جافث » «Ham», «Shem» and «Japheth» على التوالى • وكان يسلم بأن اللوردات وحدهم طبقا للدستور الانجليزى ، يسدون النصيحة للملك ، وأعضاء العموم سلطتهم أقل ، وهو يقول ، ان الملك يضع القوانين ، التى تنبع فقط من ارادته • والملك ، تبعا لفيلمر ، متحرر تماما من كل رقابة بشرية ولا يمكن أن يتقيد بقرارات أسلافه ، أو حتى بقراراته هو نفسه ، اذ أن « من المستحيل فى الطبيعة ، أن يضع انسان قانونا لنفسه » •

وينتمى « فيلمر » ، كما تظهر هذه الآراء ، الى أشد الأجنحة تطرفا فى حزب « الحق الالهى » •

وتبدأ « الباطرياركا » بالهجوم على « الرأى الشائع » بأن «الجنس البشرى مولود بالطبيعة مزودا بالحرية الخالصة من كل خضوع ، وأنه حر فى اختيار شكل الحكومة التى تروقه ، وأن السلطة التى تكون لرجل واحد على الآخرين كانت أول الأمر توهب له تبعا للتميز على

الكثرة » • وهو يقول « ان هذه العقيدة نشأت فى البداية فى المدارس » • والحقيقة ، تبعا له ، مختلفة عن ذلك اختلافا تاما ؛ فهى أن الله، فى الأصل ، وهب السلطة الملكية لآدم ، ومنه انحدرت الى ورثته ، ووصلت فى نهاية المطاف الى الملوك المتعددين فى الأزمنة الحديثة • وهو يؤكد لنا أن الملوك الآن ، « اما أن يكونوا أو يجب أن يكونوا حسنى السمعة ، والورثة التالين لأولئك الأسلاف الأوائل الذين كانوا فى البداية الآباء الطبيعيين للناس قاطبة » • ويلوح ، أن أبانا الأول لم يقدر تقديرا ملائما امتيازه كملك عالمى ؛ ذلك لأن « رغبة الحرية كانت السبب الأول لسقوط آدم » • فالرغبة فى الحرية شعور يراه « السير روبرت فيلمر » شعورا غير ورع •

وكانت مطالب « شارل الأول » ، ومطالب أنصاره نيابة عنه، تتجاوز ما كانت تخوله الأزمنة القديمة للملوك • ويبين « فيلمر » أن « بارسونز » والجيزويت الانجليز ، و « بوشانان » Buchnan ، الكالفينى الاسكتلندى ، الذين يكادون لا يتفقون على شىء ، يسلمون معا بأنه يمكن للشعب أن يسقط الملوك لاساءة الحكم • وبالطبع كان « باسونز » يقصد الملكة اليزابث البروتستانتية ، بينما كان «بوشانن» يقصد « مارى » الكاثوليكية ملكة الاسكتلنديين • ولقد انعقد النجاح لنظرية « بوشانان » ، ولكن نظرية « بارسونز » دحضها اعدام زميله « كامبيون » Campion •

وحتى قبل الاصلاح ، مال رجال اللاهوت الى الاعتقاد فى وضع حدود لسلطة الملك • وكان هذا جزءا من المعركة بين الكنيسة وبين الدولة التى احتدمت فى جميع أرجاء أوروبا ابان معظم العصور الوسطى • وفى هذه المعركة اعتمدت الدولة على القوة المسلحة واعتمدت الكنيسة على البراعة والقدسية • وبقدر ما كان للكنيسة هاتان المأثرتان فقد فازت ، وحين أصبحت لديها البراعة فقط ، خسرت•

ولكن الأشياء التى قالها الرجال البارزون المقدسون ضد سلطة الملوك ظلت مسجلة • ومع أن هذه الأشياء كانت تستهدف خدمة مصالح البابا ، فمن الممكن استخدامها لتأييد حقوق الناس فى حكومة ذاتية • يقول « فيلمر » : « لكى يتأكد رجال المدرسة الماكرون من الهبوط بالملك الى المنزلة الأدنى من البابا ، فقد ارتأوا أن آمن سبيل هو تقديم الشعب على الملك ، بحيث تحتل السلطة البابوية مكان السلطة الملكية » • وهو يستشهد بنص من رجل اللاهوت « بلارماين » Bellarmine يقول فيه ان السلطة العلمانية يمنحها البشر (لا الله) ، وهى « فى الشعب مالم يمنحها لأمير » ، وعلى ذلك ، « فبلارماين » ، تبعا « لفيلمر » ، « يجعل الله الواهب المباشر لدولة ديمقراطية » ــ وهو أمر يصدمه كما يمكن أن يصدم البلوتقراطى الحديث القول بأن الله هو الصانع المباشر للبلشفية •

ويستمد « فيلمر » السلطة السياسية ، لا من أى عقد ، ولا من أى اعتبار للخير العام ، ولكن من سلطة أب على أولاده • ووجهة نظره أن : مصدر السلطة الملكية هو خضوع الأطفال لآبائهم ، وأن الآباء فى سفر التكوين كانوا ملوكا ، وأن الملوك هم ورثة آدم ، أو على الأقل يعتبرون كذلك ، وأن الحقوق الطبيعية للملك هى نفس الحقوق الطبيعية لأب ، وأن الأبناء هم ، بالطبيعة ، غير متحررين ألبتة من السلطة الأبوية ، حتى حين يكون الابن راشدا والأب خرفا •

هذه النظرية بأسرها تبدو للذهن الحديث من الغرابة بحيث أنه شق تصديق كونها قد أخذ بها أخذا جادا • فنحن لم نألف أن نستمد الحقوق السياسية من قصة آدم وحواء • فنحن نأخذ بأن من الواضح أن السلطة الأبوية ينبغى أن تنقطع تماما حين يبلغ الابن أو الابنة سن الحادية والعشرين، وأنه قبل ذلك ينبغى أن تحددها بغاية الدقة الدولة، وحق المبادرة المستقلة التى يكتسبها الشاب تدريجيا • ونحن نقر بأن

للأم حقوقا مساوية، على الأقل، لحقوق الأب. ولكن بصرف النظر عن هذه الاعتبارات ، فانه لا يخطر ببال أى انسان حديث خارج اليابان افتراض كون السلطة السياسية تشبه سلطة الآباء على أبنائهم . فالحق أن فى اليابان ثمة نظرية تشبه نظرية « فيلمر » شبها وثيقا ، ما برح مأخوذا بهـا ، ويجب أن يعلمها جميع الأساتذة ومعلمى المدارس . ويمكن للميكادو أن يتتبع انحداره من الهة الشمس ، فهو وريثهـا، ويابانيون آخرون ينحدرون أيضا منها ، ولكنهم ينتمون الى فروع أصغر من أسرتها . ومن ثم فالميكادو الهى ، وأية مقاومة له فهى عاقة . وقد ابتدعت هذه النظرية ، فى أساسها ، سنة ١٨٦٨ ، ولكنهم يزعمون فى اليابان اليوم أنها انتقلت بالعرف منذ خلق العالم .

وقد باءت محاولة فرض نظرية مماثلة على أوروبا ــ ومحاولة « باطرياركا » « فيلمر » جزء منها ــ بالفشل . لم ؟ فتقبل مثل هذه النظرية ليس ممجوجا على أى نحو من الطبيعة البشرية ، فمثلا بصرف النظر عن اليابان ، كان قدماء المصريين يسـلمون بهـذه النظرية ، والمكسيكيون والبيروفيون قبل الفتح الاسبانى . وهى طبيعية فى مرحلة معينة من التطور الانسانى . وقد اجتازت انجلترا على عهد « أسرة استيوارت » هذه المرحلة بينما لم تتخطها اليابان الحديثة .

ويعزى اندحار نظريات الحق الالهى فى انجلترا ، الى سببين أساسيين . أحدهما تعدد الأديان ، والآخر الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبورجوازية العليا . ففيما يختص بالدين: كان الملك منذ حكم « هنرى الثامن » ، رأس كنيسة انجلترا ، التى كانت تجابه روما ومعظم الفرق البروتستانتية معا . وكانت كنيسة انجلترا تفاخر بكونها وسطا بين الطرفين : فمقدمة النص المعتمد تبدأ « بأنها كانت حكمة كنيسة انجلترا ، منذ أول تجميع للطقوس الدينية العامة ، أن تحافظ على الوسط بين الطرفين » . وفى الجملة ، وافقت

هذه التسوية معظم النـاس • وقد حاولت الملكة « ماری » والملك « جيمس الثانى » أن يجرا البلاد نحو «روما» ، كما حاول المنتصرون فى الحرب الأهلية أن يجروها نحو جنيف ، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل ، وبعد سنة ١٦٨٨ كانت سلطة كنيسة انجلترا سلطة لا منازع لها • وأيا ما كان فان خصومها استمروا • فقد كان المنشقون بوجه خاص رجالا أقوياء ، وكانوا عديدين بين أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار •

وكان الموقف اللاهوتى للملك غريبا نوعا ما ، فلم يكن فقط رأسا لكنيسة انجلترا ، بل كان أيضا رأسا لكنيسة اسكتلندا • فكان عليه فى انجلترا أن يعتقد فى الأساقفة ويرفض الكالفينية ، وفى اسكتلندا، كان عليه أن يرفض الأساقفة ويعتقد فى الكالفينية • وكان لأفراد أسرة استيوارت معتقدات دينية صادقة ، جعلت هذا الموقف الغامض مستحيلا عندهم ، وسببت لهم أيضا متاعب فى اسكتلندا أكثر مما سببته لهم فى انجلترا • ولكن بعد سنة ١٦٨٨ ، أفضت الملاءمة السياسية بالملوك الى أن يقبلوا الاقرار بدينين فى آن واحد • وقد أثر هذا فى الحماس، وجعل من الصعب النظر الى الملوك كأشخاص الهيين • ولم يكن فى وسع الكاثوليكيين ولا المنشقين أن يقبلوا فى أية حالة أية مطالب دينية من طرف الملك •

ولقد أئتلف الفرقاء الثلاثة : الملك ، والارستقراطية ، والطبقـة الوسطى الغنية ، فى اتحـــادات مختلفة فى أوقات مختلفـة • ففى عهد « ادوارد الرابع » و « لويس الحادى عشر » أئتلف الملك والطبقة الوسطى ضد الارستقراطية، وفى عهد «لويس الرابع عشر» اتحد الملك والأرستقراطية ضد الطبقة الوسطى ، وفى انجلترا فى سنة ١٦٨٨ ، اتحدت الارستقراطية والطبقة الوسطى ضد الملك • وحين كان أحد

الفرقاء الاخرين فى صف الملك كان قويا ، وحين كانوا يتحدون ضده كان ضعيفا •

لهذه الأسباب بين أسباب أخرى ، لم يجد « لوك » صعوبة فى القضاء على حجج « فيلمر » •

وحيثما كان الأمر منصبا على الاستدلال ، كان أمام « لوك » بالطبع مهمة سهلة • فهو يبين أنه اذا كانت السلطة الأبوية هى ما نعنى به ، فينبغى أن تكون سلطة الأم مساوية لسلطة الأب • وهو يؤكد على عدم عدالة حق البكر فى الارث كله دون سائر الأبناء ، وهو ما لا مفر منه لو كانت الوراثة قاعدة للملكية • وهو يندد بالتناقض القائم فى افتراض كون الملوك الحاليين ورثة آدم ، بأى معنى حقيقى • فلا يستطيع آدم أن يكون له الا وريث واحد ، ولكن لا أحد يعلم من هو • ويتساءل « لوك » لو أن « فيلمر » سلم بأن فى الوسع اكتشاف الوارث الحقيقي لألقى جميع الملوك القائمين بتيجانهم عند قدميه ؟ • ولو قبل الأساس الذى يقدمه «فيلمر» للملكية ، لكان جميع الملوك ، باستثناء ملك واحد على الأكثر ، مغتصبين ، ولم يكن لهم أى حق فى طلب الطاعة من رعاياهم القائمين فعلا de facto • زد على ذلك ، أن السلطة الأبوية ، على حد قوله ، سلطة مؤقتة ، ولا تنسحب على الحياة أو الملكية •

لمثل هذه الأسباب ، بصرف النظر عن دوافع أساسية أخرى ، لا يمكن ، تبعا للوك ، قبول الوراثة كأساس لسلطة سياسية شرعية • وتبعا لذلك ، ينقب ، فى « بحثه الثانى عن الحكومة » ، عن أساس أقوى للدفاع عنها •

لقد اختفى مبدأ الوراثة تقريبا من السياسة • ففى خلال حياتى اختفى أباطرة البرازيل والصين وروسيا ، وألمانيا ، والنمسا ، وحل محلهم دكتاتوريون لا يهدفون الى الأساس الوراثى للأسرة الحاكمة •

وفقدت الأرستقراطية امتيازاتها فى كل أوروبا ، ما عدا انجلترا ، حيث غدت أكثر بقليل من كونها شكلا تاريخيا . كل هذا ، حديث جدا ، فى معظم البلاد ، وله صلة وثيقة بنشأة الدكتاتوريات مادام الأساس التقليدى للسلطة قد طوح به ، والعادات المطلوبة من أجل ممارسة ناجحة للديمقراطية لم تكن قد تهيأ لها من الزمن ما يجعلها تنمو . وثمة منظمة عظيمة لم يكن فيها قط أى عنصر وراثى ، أعنى الكنيسة الكاثوليكية . ويمكننا أن نتوقع ، من الديكتاتوريات ، لو تستمر ، أن تتطور تدريجيا الى شكل للحكومة مماثل لحكومة الكنيسة . وقد حدث هذا بالفعل فى حالة الشركات الكبيرة فى أمريكا ، التى لها ، أو كان لهـــا ، حتى « بيرل هاربر » ، ســلطات مســـاوية تقريبا لسلطات الحكومة .

ومن الغريب أن رفض مبدأ الوراثة فى السياسة لم يكن له تقريبا أى مفعول فى المجال الاقتصادى فى البلاد الديمقراطية . (فى الدول الديكتاتورية استغرقت السلطة السياسية السلطة الاقتصادية) . ونحن لا زلنا نرى طبيعيا أن يخلف رجل ملكيته لأولاده ، أعنى بذلك القول بأننا نتقبل مبدأ الوراثة فيما يختص بالسلطة الاقتصادية بينما نرفضه فيما يتصل بالسلطة السياسية . والأسر الحاكمة السياسية قد اختفت ، بيد أن الأسر الحاكمة الاقتصادية مستمرة . ولست فى هذه اللحظة أقيم الحجة مع أو ضد هذا التناول المختلف لشكلى السلطة ، وانما حسـبى أن أبين أنها توجد ، وأن معظم النـاس غير واعين بها . فحين تنظر الى أى حد يبدو لنا طبيعيا أن السلطة على حياة الآخرين المترتبة على الثروة الكبيرة سلطة وراثية ، ستفهم فهما أفضل كيف أن أناسا مثل « سير روبرت فيلمر » يمكن أن يتخذوا نفس النظرة بصدد سلطة الملوك ، ومدى أهمية التجديد الذى يقدمه أناس يفكرون على نحو ما فكر « لوك » .

ولنفهم كيف كان فى الوسع الاعتقاد بنظرية « فيلمر » ، وكيف

آن نظرية « لوك » المعارضة لها أمكن أن تبدو نظرية ثورية ، حسبنا أن ندخل فى اعتبارنا فقط أن المملكة كانت تعتبر اذ ذاك كما تعتبر اليوم الضيعة من الأرض • فلمالك الأرض حقوق شرعية هامة عديدة ، على رأسها سلطة اختيار من يقيم على الأرض • فالملكية يمكن أن تنتقل بالوراثة ، ونحن نشعر أن الرجل الذى ورث ضيعة له حق عادل فى جميع الامتيازات التى يتيحها له القانون تبعا لذلك • ولكن موقفه فى العمق هو نفس موقف الملوك الذين يدافع « سير روبرت فيلمر » عن مطالبهم • وهنالك فى أيامنا هذه فى « كاليفورنيا » عدد من الضياع الضخمة يستمد الحق فيها من المنح الفعلية أو المزعومة التى منحها ملك اسبانيا • وقد كان فى موقف يجعله يمنح هذه المنح : (أ) لأن اسبانيا قبلت آراء مماثلة لآراء « فيلمر » ، و (ب) لأن الاسبان كانوا قادرين على هزيمة الهنود فى المعركة • وأيا ما كان فاننا نسلم بأن لورثة أولئك الذين منحهم هذه المنح الحق الشرعى العادل • وربما بدا هذا فى المستقبل غريبا كما يبدو « فيلمر » الآن •

(ب) حالة الطبيعة ، والقانون الطبيعى

يبدأ « لوك » بحثه الثانى عن الحكومة بالقول بأنه ، وقد بين استحالة أن تستمد سلطة الحكومة من سلطة الأب ، فسيقدم الآن ما يتصور كونه الأصل الحقيقى للحكومة •

وهو يبدأ بافتراض ما يدعوه « حالة الطبيعة » سابقة على كل حكومة بشرية • وفى هذه الحالة ثمة « قانون للطبيعة » ، بيد أن قانون الطبيعة يتألف من أوامر الهية ، ولا يفرضه أى مشرع انسانى • وليس واضحا مدى كون حالة الطبيعة ، بالنسبة « للوك » ، مجرد فرض توضيحى ، ومدى افتراضه أن يكون له وجود تاريخى ، ولكننى أخشى أن يكون ميالا الى الظن بكونه مرحلة وقعت بالفعل • ويخرج

الناس من حالة الطبيعة بواسطة عقد اجتماعى يقيم الحكومة المدنية • وهذا أيضا يعتبره « لوك » تاريخيا تقريبا • ولكن ما يعنينا الآن هو حالة الطبيعة •

ان ما على « لوك » أن يقوله عن حالة الطبيعة وقانون الطبيعة ليس ، فى أساسه ، طريفا ، وانما هو تكرار للنظريات المدرسية فى العصور الوسطى • وعلى ذلك يقول «القديس توماس الاكوينى»:

« كل قانون يضعه الانسان يحمل طابع القانون بالقدر الذى يكون به مستمدا من قانون الطبيعة • ولكنه اذا كان ، فى أية نقطة ، فى صراع مع قانون الطبيعة ، فانه يكف فى الحال عن كونه قانونا ، فهو محض تحريف لقانون » (١) •

وعبر العصور الوسطى ، أخذ بأن قانون الطبيعة يدين « الربا »، أعنى اقراض المال بفائدة • وقد كانت ملكية الكنيسة كلها تقريبا أرضا، وكان أصحاب الأراضى دائما مدينين أكثر من كونهم دائنين • وتبعا لذلك فقد أقر « كالفن » أولا ، ثم البروتستانت الآخرون ، وأخيرا الكنيسة الكاثوليكية ، أقروا « الربا » • وعلى ذلك فقد غدا قانون الطبيعة يتصور تصورا مختلفا ، ولكن لا أحد يشك فى وجود قانون كهذا •

وكثير من النظريات التى بقيت بعد الاعتقاد فى القانون الطبيعى تدين بأصلها اليه ، خذ مثلا على ذلك ، الباب المفتوح ، وحقوق الانسان • فهذه النظريات مرتبطة بالمذهب البيوريتانى وأصولها قائمة فيه • وثمة شاهدان يسوقهما « تاوناى » Tawney يوضحان ذلك • فقد سجلت لجنة من لجان مجلس العموم سنة ١٦٠٤ ما يأتى :

---

(١) استشهد بها « تاوناى » فى : الدين ونشأة رأس المال •
Religion and the Rise of Capitalism.

« جميع الرعايا الأحرار يولدون قابلين لأن يورثوا ، فى أرضهم ، وكذلك فى الممارسة الحرة لكدهم ، فى تلك المؤسسات التجارية والصناعية يبذلون جهدهم ، وبها يعيشون » .

وفى سنة ١٦٥٦ يكتب « جوزيف لى » Joseph Lee .

« ثمة مبدأ أساسى لا ينكر ، هو أن كل شخص بنور الطبيعة والعقل يعمل ما من شأنه أن يحقق أعظم فائدة له ... وتقدم الأفراد يعود بالفائدة على الجماعة » .

وباستثناء الكلمات « بنور الطبيعة والعقل » كان يمكن أن يكتب هذا فى القرن التاسع عشر .

وأكرر ، أنه فى نظرية « لوك » عن الحكومة ، القليل هو الأصيل . وفى هذا يشبه « لوك » معظم الرجال الذين اكتسبوا الشهرة لأفكارهم . وكقاعدة ، الرجل الذى يفكر لأول مرة فى فكرة جديدة ، يسبق زمنه الى الحد الذى يظن كل شخص أنه أحمق ، ومن ثم يظل فى الظلام ، ولا يلبث أن ينسى . ثم ، وبالتدريج ، يغدو العالم مستعدا للفكرة ، والرجل الذى يعلنها فى اللحظة السعيدة يحظى بكل الفضل . كذلك كان الأمر ، بالنسبة لداروين مثلا ، فاللورد « مونبودو » المسكين كان موضع سخرية الناس .

وبالنظر الى حالة الطبيعة كان « لوك » أقل أصالة من «هوبز» ، الذى اعتبرها حالة حرب للكل ضد الكل ، والحياة فيها بغيضة ، بهيمية ، وقصيرة . ولكن « هوبز » ذاع صيته كملحد . فالنظرة القائلة بحالة الطبيعة وبالقانون الطبيعى التى تقبلها « لوك » من أسلافه لا يمكن تخليصها من أساسها اللاهوتى ، فحيثما بقيت بدون هذا الأساس ، كما هو الشأن فى الكثير من النزعات الليبرالية الحديثة ، فانها تفتقر الى دعامة منطقية واضحة .

والاعتقاد فى « حالة طبيعة » سعيدة فى الماضى السحيق مستمد، من جانب من رواية الانجيل عن عصر الآباء ، ومن جانب من الأسطورة الكلاسيكية عن العصر الذهبى • والاعتقاد العام فى ســوء الماضى السحيق جاء فقط مع نظرية التطور •

وأقرب شيء لتعريف حالة الطبيعة نجده عند « لوك » هو ما يلى :

« يعيش الناس معا وفق العقل ، دون سيد أعلى على الأرض ، ومع سلطة تقضى بينهم ، هذه على الحقيقة هى حالة الطبيعة » •

ليس هذا وصفا لحياة المتوحشين ، ولكنه وصف لجماعة متخيلة من فوضويين فضلاء ، لا يحتاجون الى شرطة ولا الى محاكم تطبق القانون، ذلك لأنهم يطيعون دائما «العقل»، الذى هو مماثل «للقانون الطبيعى » ، الذى بدوره يتألف من تلك القوانين الخاصة بالسلوك الذى يسلم بأنها من أصل الهى • (مثلا ، « لا تقتل » جزء من القانون الطبيعى ، ولكن قاعدة السير فى الطرق ليست كذلك) •

وثمة شواهد أخرى تجعل معنى « لوك » أوضح :

يقول « لوك » : « لكى نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ، ونستمدها من أصلها ، يجب أن نرى أية حالة يكون فيهــا الناس بالطبيعة ، وأنهــا حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم ، وليتصرفوا فى ممتلكاتهم وأشخاصهم ، بما يرونه سليما ، فى حدود قانون الطبيعة، دون أن يطلبوا اذنا ، ودون الاعتماد على ارادة أى انسان آخر •

« هى أيضا حالة مساواة ، حيث كل السلطة والقضاء متبادلة ، فليس لأحد أكثر من الآخر ، وليس ثمة أوضح ، من أن المخلوقات من نفس النوع والمنزلة وهى تولد فى غير تمييز بينها لها كلها ذات الفوائد فى الطبيعة ، واستخدام نفس الملكات ، فينبغى اذن أن تجرى المساواة بينها دون أن يكون بعضها تابعا للبعض الآخر أو خاضعا له؛ ما لم يجعل الههم أو سـيدهم جميعــا ، باعــلان صريح من ارادته ،

الواحد منهم أعلى من الآخر ، ويمنحه ، بتعيين جلى واضح ، حقا لا شك فيه فى السيطرة والسيادة •

« ولكن وان تكن حالة الطبيعة هذه حالة حرية ، فانها مع ذلك ليست حالة حرية يساء استعمالها : فان يكن للمرء فى تلك الحالة حرية التصرف فى شخصه وفى ممتلكاته ، فليست له الحرية فى أن يقضى على نفسه أو على أى مخلوق فى حوزته ، الا حيثما كان هناك استخدام أنبل من مجرد حفظ بقائه يدعوه الى ذلك • وحالة الطبيعة يحكمها قانون من الطبيعة ، يلتزم به كل شخص : والعقل ، الذى هو ذلك القانون ، يعلم الجنس البشرى كله ، الذى لا يملك الا أن يستشيره ، أن الكل لكونهم متساوين ومستقلين ، فلا ينبغى لأحد أن يؤذى الآخر فى حياته ، فى صحته ، فى حريته ، أو ممتلكاته » (١) (لأننا جميعا ملك الله .) (٢)•

ومع ذلك ، لا يلبث أن يظهر ، حيث معظم الناس فى حالة الطبيعة ، بعض الناس الذين لا يعيشون طبقا لقانون الطبيعة ، وقانون الطبيعة يزودنا الى حد ما ، بما يمكن القيام به لمقاومة مثل هؤلاء المجرمين • ويقال لنا ، انه فى حالة الطبيعة ، يمكن لكل انسان أن يدافع عن نفسه وعما ملك • « فمن يسفك دم انسان ، فان انسانا سيسفك دمه » هذا جزء من قانون الطبيعة • ففى وسعى حتى أن أقتل لصا بينما هو عاكف على سرقة ما أملك ، وهذا الحق يبقى بعد زوال مؤسسة الحكومة ، ومع ذلك ، فحيثما كانت هنالك حكومة ، واذا أفلت اللص ؛ فعلى أن أتخلى عن الانتقام الخاص وألوذ بالقانون •

والاعتراض الكبير على حالة الطبيعة ، هو أنه بينما تستمر هذه

---

(١) انظر اعلان الاستقلال •

(٢) وبتعبير « لوك » :« هم ملكه وهم الذين صنعهم ، قد خلقوا ليظلوا رهن مشيئته لا مشيئة غيره » •

الحالة : يكون كل انسان قاضيا فى قضيته الخاصة به ، ما دام يتحتم عليه أن يعول على نفسه للذب عن حقوقه • والحكومة هى الدواء لهذا الداء، ولكن ليس هذا دواء طبيعيا • فحالة الطبيعة ، تبعا «للوك»، قد أمكن تجنبها بعقد لانشاء حكومة • وليس أى عقد ينهى حالة الطبيعة ، ولكن فقط ذلك العقد الذى يشكل وحدة سياسية • فالحكومات المتعددة لدول مستقلة هى الآن فى حالة طبيعة كل منها تجاه الأخرى •

وحالة الطبيعة ، كما قيل لنا فى فقرة موجهة على الأرجح ضد « هوبز » ، ليست مثيلة لحالة الحرب ، ولكنها أقرب كثيرا من عكسها • وبعد شرح الحق فى قتل لص ، على أساس أن اللص قد يعتبر مشنا الحرب على ، يقول « لوك » :

« وهنا لدينا الفارق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، اللتين ، وان كان بعض الناس قد خلط بينهما ، بعيدتان احداهما عن الأخرى ، بعد حالة السلام ، والارادة الخيرة ، والمعونة المتبادلة والمحافظة على البقاء ، عن حالة العداء ، والخبث ، والعنف ، والافناء المتبادل » •

وربما يجب النظر الى قانون الطبيعة على أن له مجالا أوسع مما لحالة الطبيعة ، ما دام الأول يختص باللصوص والقتلة ، بينما فى الأخير ليس ثمة مجرمون • وهذا ، على الأقل ، يوحى بطريق للخروج من التضارب الظاهرى فى « لوك » ، والمتمثل فى أنه يمثل حالة الطبيعة أحيانا بكونها الحالة التى يكون فيها كل امرىء فاضلا ، وأحيانا أخرى فى مناقشته فيما قد يكون من الصواب فعله فى حالة الطبيعة لمقاومة اعتداءات الأشرار •

وبعض أجزاء القانون الطبيعى عند « لوك » تثير الدهشة • فهو يقول مثلا، ان الأسرى فى حرب عادلة هم عبيد بمقتضى قانون الطبيعة•

وهو يقول أيضا ، ان كل انسان له ، بالطبيعة ، حق عقاب من يعتدى على ذاته أو على ما يملك ، حتى بعقوبة الموت • وهو لا يقيم أى تحديد بحيث أننى لو قبضت على شخص متلبسا بسرقة صغيرة ، فلى ، فيما يظهر ، الحق ، بمقتضى قانون الطبيعة فى أن أطلق الرصاص عليه •

والملكية ، بارزة جدا فى فلسفة « لوك » السياسية ، وهى ، تبعا له ، السبب الرئيسى فى تأسيس حكومة مدنية :

« فالغاية الكبرى والرئيسية لجميع الناس هى أن يتحدوا فى مجتمعات ديمقراطية ، وهم اذ يخضعون لحكومة ، يحافظون على ما يملكون ، وتحقيق هذه الغاية فى حالة الطبيعة يفتقر الى أشياء كثيرة» •

وجملة هذه النظرية عن حالة الطبيعة وعن القانون الطبيعى واضح بمعنى ومحير للغاية بمعنى آخر • فما فكر فيه «لوك» واضح ، ولكن ليس واضحا كيف كان فى وسعه أن يفكر فيه • فأخلاق «لوك» كما رأينا ، أخلاق منفعة ، ولكنه فى نظره فى «الحقوق» لا يقدمها فى اطار اعتبارات المنفعة • ان شيئا من هذا يتخلل فلسفة القانون بأسرها كما يعلمها لنا رجاله • فالحقوق القانونية يمكن تعريفها : فللانسان ، بوضوح ، حق قانونى حين يمكنه أن يلوذ بالقانون ليحمى نفسه من الأذى • وللانسان عامة حق قانونى فى ملكيته ، ولكن — فرضا — اذا كان لديه مستودع محظور للكوكايين ، فليس لديه وسيلة قانونية لاسترداده ممن يسرقه • ولكن على المشرع أن يقرر الحقوق القانونية التى يضعها وأن يرجع الى تصور الحقوق «الطبيعية» ، من حيث هى الحقوق التى ينبغى للقانون أن يصونها •

وأنا أحاول قدر المستطاع أن أمضى نحو عرض شىء مماثل لنظرية «لوك» فى عبارات غير لاهوتية • فاذا كان من المسلم به أن الأخلاق ، وتصنيف الأفعال الى «صواب» و «خطأ» ، سابق منطقيا على القانون القائم ، سيغدو ممكنا أن نبسط النظرية من جديد فى عبارات ليست

منطوية على تاريخ أسطورى • وللوصول الى قانون الطبيعة يمكننا أن نضع السؤال على النحو الآتى : فى غيبة قانون وحكومة ، ما هى فئات الأفعال التى يقوم بها « أ » ضد « ب » والتى تبرر لـ « ب » أن يقابله بالمثل ، وأى نوع من الثأر يبرر فى الحالات المختلفة ؟ فمن المسلم به عامة أنه ليس هنالك انسان يمكن أن يلام للدفاع عن نفسه ضد هجوم اغتيالى ، حتى ولو اقتضى الأمر حد قتل المهاجم • وله بالمثل أن يدافع عن زوجته وعن أبنائه ، أو أيضا أى عضو من أعضاء الجمهور العام • فى مثل هذه الحالات ، وجود قانون ضد القتل يغدو غير ذى موضوع ، اذا مات الرجل المهاجم ، وهذا ما يمكن أن يحدث بسهولة قبل طلب المعونة من الشرطة • فعلينا ، من ثم ، أن نلجأ الى الحق « الطبيعى » • وللانسان كذلك حق الدفاع عن ملكيته ، وان اختلفت الآراء بصدد مقدار الأذى الذى يوقعه باللص •

وللقانون « الطبيعى » ، كما يبين ذلك « لوك » ، وضعه فى العلاقات بين الدول • ففى أية ظروف تبرر الحرب ؟ وبقدر ما لا توجد أية حكومة دولية ، تكون الاجابة على هذا السؤال اجابة أخلاقية خالصة ، وليست اجابة قانونية • ويجب أن تتم الاجابة على نفس النحو الذى تتم به على فرد فى دولة فوضى •

وتنهض النظرية القانونية على النظرة القائلة بأن « حقوق » الأفراد ينبغى أن تحميها الدولة • ومعنى هذا القول بأنه بينما يعانى انسان من نوع من الضرر يبرر الثأر طبقا لمبادىء القانون الطبيعى ، فان القانون الوضعى ينبغى أن ينص على أن الثأر تقوم به الدولة • فاذا رأيت انسانا ينقض على أخيك انقضاضة قاتلة ، فمن حقك أن تقتله ، اذا لم تستطع أن تنقذ أخاك دون أن تفعل ذلك • وفى حالة الطبيعة — وهذا على الأقل ما يأخذ به « لوك » — اذا نجح انسان فى قتل أخيك ، فمن حقك أن تقتله • ولكن حيثما يوجد القانون تفقد هذا الحق ، الذى

تأخذه منك الدولة . واذا قتلت دفاعا عن النفس أو دفاعا عن آخر، فعليك أن تثبت للمحكمة أن هذا كان السبب فى القتل .

يمكننا اذن أن نوحد بين «القانون الطبيعى» والقواعد الأخلاقية بقدر ما هى مستقلة عن السنن القانونية الوضعية . فيجب أن تكون هنالك قواعد كهذه ، اذا كان لابد من تمييز بين القوانين الحسنة والقوانين السيئة . والأمر بسيط عند «لوك» ، ما دامت القواعد الأخلاقية أرساها الله ، وعلينا أن نجدها فى الانجيل . وحين ينحى جانبا هذا الأساس اللاهوتى ، يغدو الأمر أصعب . ولكن بقدر مانسلم بأن ثمة تمييزا أخلاقيا بين الأفعال الصائبة والأفعال الخاطئة ، يمكننا أن نقول : يقرر القانون الطبيعى أى أفعال صائبة أخلاقيا وأى أفعال خاطئة ، فى جماعة ليس لها حكومة . وينبغى للقانون الوضعى أن يكون قدر المستطاع ، موجها بالقانون الطبيعى ومستلهما منه .

والنظرية القائلة بأن للفرد بعض حقوق لا تنتهك ، تتعارض فى صورتها المطلقة مع مذهب المنفعة العامة ، أعنى النظرية القائلة بأن الأفعال الصائبة هى تلك الأفعال التى من شأنها أن تعزز الى أقصى حد تحقيق السعادة العامة . ولكن لأجل أن تكون نظرية ما أساسا مناسبا لقانون ، ليس من الضرورى أن تكون صحيحة فى كل حالة ممكنة ، بل ينبغى أن تكون صحيحة فقط فى الأغلبية الساحقة من الحالات . ويمكننا جميعنا أن نتخيل حالات يكون فيها القتل جائز التبرير ، ولكنها نادرة ، ولا تزودنا بحجة ضد عدم قانونية القتل .

وبالمثل ، قد يكون من المرغوب فيه ــ ولست أقول من المرغوب فيه فعلا ــ من وجهة نظر مذهب المنفعة ، أن يحتفظ لكل فرد بمجال معين من الحرية الشخصية . واذا كان الأمر كذلك فان نظرية حقوق الانسان ستكون أساسا ملائما للقوانين المناسبة . وحتى وان كانت هذه الحقوق موضوعا للاستثناءات ، فنصير المنفعة العامة عليه أن يفحص

النظرية ، المعتبرة أساسا للقوانين ، من وجهة نظر آثارها العملية • ولا يمكنه ادانتها من البداية ab initio على أنها معارضة لأخلاقه•

(جـ) العقد الاجتماعى

فى التأمل السياسى فى القرن السابع عشر ، كان هنالك نمطان رئيسيان للنظرية الخاصة بأصل الحكومة • وقد كان لدينا نموذج لأحد النمطين عند « سير روبرت فيلمر » : يسلم هذا النمط بأن الله منح بعض الأشخاص السلطة وأن هؤلاء الأشخاص، أو ورثتهم، كونوا الحكومة الشرعية ، وأن الثورة على هذه الحكومة ليست خيانة فقط، وانما هى كفر أيضا • وقد باركت المشاعر هذه النظرة منذ العصور السحيقة : ففى كل الحضارات القديمة تقريبا ، الملك شخص مقدس • ويعتبرها الملوك ، بالطبع نظرية رائعة • وكان للارستقراطيات دوافع لتأييدها ودوافع لمعارضتها • ففى صفها الحقيقة القائلة بأنها تؤكد مبدأ الوراثة، وأنها تؤيد تأييدا مهيبا المقاومةضد طبقة التجار محدثة النعمة• وحيثما كانت الطبقة الوسطى تخشاها الأرستقراطية أو تكرهها أكثر مما تخشى الملك أو تكرهه ، حيثما كان الأمر كذلك سادت تلك الدوافع • وحيثما كان الأمر عكس ذلك ، وبخاصة حينما كان للأرستقراطيةفرصة الحصول على السلطة العليا ذاتها ، كانت تميل الى معارضة الملك ، ومن ثم الى رفض نظريات الحق الالهى •

والنمط الرئيسى الآخر للنظرية ، والذى يمثله « لوك » — كان يأخذ بأن الحكومة المدنية هى نتيجة عقد ، وهى شأن خالص من شئون هذا العالم الدنيوى ، وليست شيئا تقيمه السلطة الالهية • واعتبر بعض الكتاب العقد الاجتماعى حقيقة تاريخية ، واعتبره آخرون وهما مشروعا ، والأمر الهام بالنسبة لهم جميعا ، هو أن يجدوا أصلا أرضيا للسلطة الحكومية • والواقع ، أنهم لم يكن يسعهم أن يفكروا فى أى

بديل للحق الالهى الا فى عقد مفترض • فقد كان كل الناس ما عـدا المتمردين ، يحسون بأنه لابد من ايجاد سبب ما لاطاعة الحكومات ، ولم يكن يظن كافيا القول بأن سلطة الحكومة مناسبة لمعظم الناس• فلا بد أن يكون للحكومة ، بمعنى ما ، حق اقتضاء الطاعة • وقد بدا أن الحق الذى يخوله عقد هو البديل الوحيد لأمر الهى • وبالتالى كانت النظرية القائلة بأن الحكومة تؤسس بعقد شائعة بالفعل عند كل معارضى الحق الالهى • وثمة الماحة الى هذه النظرية عند « توماس الأكوينى »، بيد أن أول تطور جاد لها نجده عند « جروسيوس » •

وكانت نظرية العقد قادرة على أن تأخذ أشكالا تبرر الاستبداد• وقد أخذ «هوبز» مثلا بأنه كان ثمة عقد بين المواطنين للتخـلى عن سلطتهم للملك المختار ، ولكن الملك لم يكن طرفا فى العقد ، ومن ثم فقد اكتسب بالضرورة سلطة لا حد لها • وهذه النظرية كان يمكن أن تبرر أولا ، دولة « كرومويل » الديكتاتورية ، وبعد اعادة الملكية ، بررت «شارل الثانى» • ومع ذلك ، ففى الصورة التى يقدمها «لوك» للنظرية، الحكومة طرف فى العقد ، ويمكن مقاومتها مقاومة مشروعة اذا فشلت فى الوفاء بنصيبها فى الاتفاق • ونظرية «لوك» فى جوهرها ، هى على التقريب نظرية ديمقراطية ، بيد أن العنصر الديمقراطى تقيده النظـرة القائلة بأن أولئك الذين لا يملكون شيئا لا يعتبرون مواطنين (وهى نظرة ضمنية أكثر من كونها مصرحا بها) •

فلننظر الآن ما كان على « لوك » قوله فى موضوعنا الحالى •

هنالك أولا تعريف للسلطة السياسية :

« السلطة السياسية فى رأيى هى حق وضع القوانين ، مع عقوبة الاعدام ، وبالتالى كل العقوبات الأقل شأنا بغية تنظيم الملكية وصونها، واستخدام قوة الجماعة فى تنفيذ مثل هذه القوانين ، وفى الدفاع عن

كيان الدولة ضد الأذى من الأجنبى ، وكل هذا من أجل الصالح العام وحــــده » .

ويقول لنا « لوك » ان الحكومة هى دواء للمضايقات التى تنشأ فى حالة الطبيعة ، من كون كل انسان فى تلك الحالة هــــو قاض فى قضيته . ولكن حيثما كان الملك طرفا فى النزاع فليس هــذا دواء ، ما دام الملك هو فى آن واحد قاض ومدع . هذه الاعتبارات تقــود الى وجهة النظر القائلة بأن الحكومات ينبغى ألا تكون مطلقة السلطان، وأن السلطة القضائية ينبغى أن تستقل عن السلطة التنفيذية . ومثل هذه الحجج كان لها مستقبل هام فى انجلترا وأمريكا ، ولكنا فى هذه اللحظة لا نهتم بها .

ويقول « لوك » ان لكل انسان ، بالطبيعة ، حــق رد الاعتداءات على شخصه أو ما يملك ، حتى بالقتل . وحيثما قام مجتمع سياسى ، وعند ذاك فقط ، تنازل الناس عن هذا الحق للجماعة أو للقانون .

وليست الملكية المطلقة شكلا لحكومة مدنية ، ذلك لأنه ليس ثمة سلطة محايدة لحسم المنازعات بين الملك وأحد رعاياه ، فالواقع أن الملك بالنسبة لرعاياه ، ما برح فى حالة الطبيعة فى علاقته بهم . ولا جدوى من الأمل فى أن كون الانسان ملكا يجعل شخصا قاسيا بالطبيعة، انسانا فاضلا .

« فمن كان وقحا مؤذيا فى غابات أمريكا لا يحتمل أن يكــون أفضل بدرجة أكبر وهو معتل للعرش ، حيث قد يتوسل بالمعرفة والدين لتبرير كل ما يفعله لرعاياه ، ويخرس السيف ثمتئذ كل أولئك الــذين يجرءون على الاعتراض » .

والملكية المطلقة هى كما لو كان الناس يحمون أنفسهم ضد الذئاب، « بيــد أنهم يقنعون ، بل ويظنون أن فى ذلك أمانا لهم ، بأن تلتهمهم الأســود » .

ويتضمن المجتمع المدنى قاعدة الأغلبية ، ما لم يتفق على تطلب الأمر لعدد أكبر • (كما هو الشأن ، مثلا ، فى الولايات المتحدة ، فى حالة تغيير فى الدستور ،أو التصديق على معاهدة) • ويبدو هذا ديمقراطيا، ولكن يجب أن نذكر أن «لوك» يفترض اقصاء النساء والفقراء عن التمتع بحقوق المواطنين •

« وابتداء المجتمع السياسى يتوقف على موافقة الأفراد على الانضمام بعضهم الى بعض وانشائهم لمجتمع واحد » • وأقام «لوك» الحجة ــ على نحو تعوزه الحماسة نوعا ما ــ على أن مثل هذه الموافقة لابد أن تكون حدثت فعلا فى زمن ما ، وان يكن من المسلم به ؛ اللهم الا بين اليهود ، أن منشأ الحكومة سابق على التاريخ •

والعقد الاجتماعى الذى يؤسس الحكومة يلتزم به فقط أولئك الذين أبرموه ، فالابن يجب أن يوافق من جديد على العقد الذى أبرمه أبوه • (ومن الواضح كيف ينجم هذا عن مبادىء «لوك» • ولكنه ليس شيئا واقعيا بدرجة كبيرة• فالأمريكى الشاب الذى ببلوغه الواحدة والعشرين من عمره يعلن : « أرفض أن ألتزم بعقد دشن الولايات المتحدة » سيجد نفسه غارقا فى الصعوبات) •

ويقول« لوك » ، ان سلطة الحكومة القائمة على العقد ، لا تتخطى ألبتة الخير العام • وقد استشهدت منذ لحظة بجملة تختص بسلطات الحكومة ، تنتهى بالعبارة « وكل هذا من أجل الصالح العام وحده » • ويبدو أنه قد خطر « للوك » أن يسأل من عليه أن يكون الحكم فيما يتصل بالصالح العام • وواضح أنه اذا كانت الحكومة هى الحكم فستقرر دائما بما فيه مصلحتها •

ومن المحتمل أن «لوك» قد يقول بأن على أغلبية المواطنين أن

يكونوا حكما . ولكن عددا كبيرا من المسائل يجب حسمها بغاية السرعة لكي يكون ممكنا التحقق من رأى الناخبين ، من هذه المسائل ربما كان السلام والحرب أهمها . والدواء الوحيد فى مثل هذه الأحوال هو أن تتيح للرأى العام أو لممثليه قدرا من السلطة ــ مثل سلطة الاتهام ــ التى يتولاها الضباط المنفذون لانزال العقوبة المترتبة على أفعال لا يرضى عنها الجمهور . ولكن كثيرا ما يكون هذا دواء غير ملائم للغاية .

وقد استشهدت من قبل بجملة لابد لى من أن أستشهد بها مرة أخرى :

« الغاية الكبرى لجميع الناس هى أن يتحدوا فى مجتمعات ديمقراطية ، وهم اذ يخضعون لحكومة ، يحافظون على ما يملكون » .

واتساقا مع هذه النظرية يعلن «لوك» : « لا يمكن للسلطة العليا أن تأخذ من أى شخص أى جزء من ملكيته الا برضاه » .

وأكثر من هذا ابتعاثا للدهشة القضية القائلة بأنه ، وان يكن للقادة العسكريين سلطة الحياة والموت على جنودهم ، فليس لديهم سلطة أخذ المال . (ويترتب على ذلك ، أنه فى أى جيش ، من الخطأ معاقبة الخروق الصغيرة للانضباط بالغرامات ، ولكن من المسموح به معاقبتهم بالايذاء البدنى ، مثل الجلد . ويظهر هذا الابعاد المتناقضة التى انساق اليهـا بتقديسه للملكية) .

ومن المفروض أن تثير مسألة الضرائب صعوبات «للوك» ، ولكنه لم يدرك أيا منها. فهو يقول انه يتحتم على المواطنين أن يتحملوا نفقات الحكومة ولكن برضاهم، أعنى برضى الأغلبية . بيد أن المرء يتساءل لم ينبغى أن يكون رضى الأغلبية كافيا؟ ويقال لنا ان رضى كل انسان ضرورى لتبرير أخذ الحكومة لجزء من ملكيته . وأظن أن موافقته الضمنية

على الضرائب اتساقا مع قرار الأغلبية ، يفترض كونها منضويه فى مواطنيته ، وهى مفترض بدورها كونها ارادية . كل هذا يتعارض بالطبع تعارضا تاما مع الوقائع . فمعظم الناس ليست لديهم حرية فعالة فى اختيار الدولة التى سينتمون اليها . والقلة القليلة لديها فى أيامنا هذه الحرية فى عدم الانتماء الى أية دولة . افرض مثلا أنك داعية للسلام، وأنك تستنكر الحرب . فحيثما عشت ، فستأخذ منك الحكومة بعضا من ملكيتك لأغراض الحرب . فبأية عدالة يمكن اجبارك على الخضوع لهذا ؟ يمكننى أن أتخيل اجابات عديدة ، ولكننى لا أظن أن أيا منهـا يتلاءم مع مبادىء «لوك» . فهو ينغمس فى قاعدة الأغلبية دون أن ينظر فيها نظرا ملائما ، ولا يزودنا بأى انتقال اليها من مقدماته الفردية. اللهم الا العقد الاجتماعى الاسطورى .

والعقد الاجتماعى ، بالمعنى المطلوب ، أسطورى ، حتى عندما كان هنالك بالفعل ، فى حقبة ما سابقة عقد منشىء للحكومة . والولايات المتحدة هى حالة من هذا القبيل . ففى الوقت الذى اختير فيه الدستور، كان للناس حرية الاختيار . وحتى فى ذلك الحين ، صوت كثير من الناس ضده ، ولم يكونوا من ثم أطرافا فى العقد . كان فى وسعهم بالطبع أن يغادروا البلاد ، وببقائهم ، اعتبروا ملتزمين بعقد لم يوافقوا عليه . ولكن من الصعب عادة من الناحية العملية أن يهجر المرء بلاده . وفى حالة الناس الذين يولدون بعد اختيار الدستور فان موافقتهم موافقة وهمية بدرجة أكبر .

ومسألة حقوق الأفراد قبل الحكومة مسألة غاية فى الصعوبة. ويعتبر الديمقراطيون أمرا مفروغا منه، أن للحكومة عندما تمثل الأغلبية الحق فى أن تكره الأقلية على الطاعة . ولابد أن يكون هذا صحيحا ما دام الاكراه من ماهية الحكومة . بيد أن الحق الالهى للاغلبيات اذا غولى فيه قد يغدو استبداديا على التقريب شأنه شأن

الحق الالهى للملوك . ويذكر «لوك» القليل عن هذا الموضوع فى « بحثيه عن الحكومة » ، ولكنه ينظر فيه نظرة أوسع شيئا ما ، فى « خطابيه عن التسامح » ، حيث يقيم الحجة على أنه لا ينبغى لمؤمن بالله أن يعاقب بصدد آرائه الدينية .

والنظرية القائلة بأن الحكومة نجمت عن عقد ، هى بالطبع سابقة للتطور . فالحكومة شأنها شأن الحصبة والسعال الديكى ، لابد وأنها نمت تدريجيا ، وان تكن من الممكن مثلهما أن تقتحم فجأة أقاليم جديدة مثل جزر بحر الجنوب . فقبل أن يدرس الناس الأنثروبولوجيا لم تكن لديهم فكرة عن الميكانيزمات السيكولوجية المنطوية فى بدايات الحكومة أو عن الأسباب الخيالية التى قادت الناس الى اختيار منظمات وعادات ثبت بالتالى نفعها . ولكن كوهم مشروع ، لتبرير الحكومة ، لنظرية العقد الاجتماعى قدر ما من الحقيقة .

(د) الملكيـة

مما ذكر الى الآن عن آراء « لوك » عن الملكية ، يمكن أن يبدو كما لو كان نصير كبار الرأسماليين ضد من هم أعلى منهم اجتماعيا ومن هم أدنى ، ولكن قد يكون هذا فقط نصف الحقيقة . ويجد المرء جنبا الى جنب ودون توفيق بينها ، نظريات تعكس نظريات المذهب الرأسمالى المتطور ، ونظريات تشير الى نظرة أقرب الى الاشتراكية . فمن السهل تشويه آرائه بالاستشهادات المأخوذة من جانب واحد ، فى هذا الموضوع كما فى معظم الموضوعات الأخرى .

وسأبسط للقارىء آراء « لوك » فى موضوع الملكية على الترتيب الذى سيقت به :

يقال لنا أولا ان لكل انسان ملكية خاصة فى ثمرة عمله — أو على

الأقل ينبغى أن يكون له ذلك • وفيما قبل عهد الصناعة لم يكن هذا المبدأ بعيدا عن الواقع بعده عنه منذ قيام الصناعة • فالانتاج الحضرى كان بصفة رئيسية انتاج الحرفيين الذين كانوا يملكون أدواتهم ويبيعون ما ينتجون • وفيما يختص بالانتاج الزراعى كان من المسلم به عند المدرسة التى ينتمى اليها « لوك » أن ملكية الفلاح هى أفضل نظام • فهو ينص على أن للانسان أن يملك من الأرض بقدر ما يستطيع أن يفلح وليس أكثر من ذلك • ويبدو أنه قد فاته ، أن تحقيق هــذا البرنامج فى جميع بلدان أوروبا يبدو عسيرا دون ثورة دموية • ففى كل مكان ينتمى معظم الأرض الزراعية للارستقراطيين ، الذين يتقاضون المزارعين اما نسبة محددة من الانتاج (تصف المحصول فى معظــم الأحيان) ، أو ايجارا يتغير من وقت الى آخر • وقد ساد النظام الأول فى فرنسا وايطاليا ، بينما ساد النظام الثانى انجلترا • وفى الشــرق الأقصى، فى روسيا وبروسيا ، كان العمال أرقاء ، يعملون لصــاحب الأرض ولا تكاد تكون لهم حقوق • وقد انتهى النظام القديم فى فرنسا مع الثورة الفرنسية ، وفى شمال ايطاليا وغرب ألمانيا مع فتوحات جيوش الثورة الفرنسية • وقد ألغى الرق فى بروسيا نتيجة لهزيمة «نابليون» وفى روسيا نتيجة الهزيمة فى الحرب الكريمية • ولكن فى البلدين معا احتفظ الأرستقراطيون باقطاعياتهم • وفى بروسيا الشرقية ، وان كان هذا النظام قد تحكم فيه النازيون تحكما صارما ، فقد بقى الى أيامنا هذه • وفى روسيا وما يطلق عليــه الآن «ليتــــوانيا» و «لاتفيا» و « أستونيا » صادرت الثورة الروسية أملاك الأرستقراطيين • وفى المجر ورومانيا ، وبولندا ظل هؤلاء ، وفى شرق بولندا « صفتهم » الحكومة السوفييتية سنة ١٩٤٠ • ومهما يكن من أمر ، فقد بذلت الحكومة السوفييتية كل ما فى وسعها لاحلال الزراعة الجماعية محل ملكية الفلاح فى جميع أنحاء روسيا •

وفى انجلترا كان التطور أشد تعقيدا • فعلى أيام «لوك» ، كان

وضع الكادح الزراعى قد خفف من حدته وجود مجالس عامة ، كانت تكفل له حقوقا هامة ، تمكنه من أن يزرع جزءا ملحوظا من غـذائه بنفســه . وكان هــذا النظــام من مخلفات العصور الوسطى ، وقد نظر اليه الرجال الذين أخذوا بالثقافة الحديثة نظرة استهجان ، اذ بينوا أن فيه مضيعة من وجهة نظر الانتاج . وتبعا لذلك كانت هنالك حركة لفض المجالس العامة ، بدأت فى عهد «هنرى الثامن» واستمرت أيام « كرومويل » ، ولكنها لم تصبح قوية حتى سنة ١٧٥٠ . ومن تلك الأيام الى ما بعدها ، ما يقرب من تسعين عاما ، أغلق مجلس عام وراء آخر وعهد به الى الملاك المحليين . وكل اغلاق يتطلب مرســوما من البرلمان وقد استخدم الأرستقراطيون الذين كانوا يتحكمون فى مجلسى البرلمان معا، استخدموا سلطتهم التشريعية استخداما قاســيا لاثراء أنفسهم ، بينما دفعوا بالكادحين الزراعيين الى شفا المجاعة . وبالتدريج وبفضل نمو الصناعة ، تحسن وضع الـكادحين الزراعيين ما داموا ، من جهة أخرى ، لم يمنعوا من الهجرة الى المدن . وفى أيامنا هذه كنتيجة للضرائب التى أدخلها «لويد جورج»، أجبر الارستقراطيون على التخلى عن معظم ملكيتهم الريفية . ولكن أولئك الذين ما برحوا يملكون ممتلكات فى المدن وملكيات صناعية كان فى وســعهم أن يحتفظوا بضياعهم . لم تكن هنالك ثورة مباغتة ، وانما انتقال تدريجى لا زال يمضى قدما . واليوم ، أولئك الأرستقراطيون الذين ما برحوا أغنياء يدينون بثروتهم لملكيتهم الصناعية ولممتلكاتهم فى المدن .

ويمكننا اعتبار هذا التطور الطويل ، باستثناء روسيا ، كما لو كان متفقا مع مبادىء « لوك » . والشىء الغريب هو أنه كان فى مستطاعه أن يعلن نظريات ، تتطلب هذا القدر العظيم من الثورة قبل أن يكون فى الوسع وضعها موضع التنفيذ ، ومع ذلك لا يبدى أية بادرة على أنه كان يرى النظام السارى فى أيامه نظاما جائرا ، أو أنه كان على بينــة من كونه مختلفا عن النظام الذى دعا اليــه .

ونظرية قيمة العمل ــ أعنى النظرية القائلة بأن قيمة الانتاج تتوقف على ما أنفق فيه من عمل ، التى ينسبها البعض الى « كارل ماركس » والبعض الآخر الى « ريكاردو » ، نجدها عند « لوك » ، وقد أوحى بها اليه خط من الأسلاف يمتد الى وراء عند الأكوينى • وكما يقول « تاوناى » Towney ملخصا النظرية المدرسية :

« ان جوهر الحجة هو أن الأجر يمكن أن يطالب به بحق الحرفيون الذين يصنعون السلع ، أو التجار الذين ينقلونها ، ذلك لأن كليهما يعمل فى مهنته ويخدم الحاجة المشتركة • وأما الاثم الذى لا يغتفر فهو اثم المضارب أو الوسيط ، الذى ينتزع الربح الخاص باستغلال الضرورات العامة • ان نظرية قيمة العمل منحدرة على الحقيقة من نظريات الأكوينى • وآخر المدرسيين هو «كارل ماركس» •

ولنظرية قيمة العمل جانبان ، أحدهما أخلاقى ، والآخر اقتصادى • أعنى بذلك القول بأنها يمكنها أن تؤكد أن قيمة انتاج ينبغى أن تتناسب مع ما أنفق فيه من عمل ، أو أن العمل يضبط فى الواقع ، السعر • والنظرية الأخيرة صحيحة على التقريب فقط ، كما يقر بذلك «لوك» • فهو يقول ان تسعة أعشار القيمة ، يرجع الفضل فيها للعمل ، ولكنه لم يذكر شيئا عن العشر الباقى • يقول ان العمل هو الذى يجعل الاختلاف فى القيمة فى كل شىء • ويقدم على ذلك مثلا ، أرضا فى أمريكا يشغلها الهنود، لايكاد يكون لها قيمة لأن الهنود لايستثمرونها • ولا يبدو أنه يدرك أن الأرض تكتسب قيمة بمجرد أن يعقد الناس العزم على العمل فيها ، وقبل أن يقوموا بذلك بالفعل • فاذا كنت تملك

قطعة من أرض صحراوية ، يعثر فيها شخص آخر على البترول يمكنك أن تبيعها بسعر مجز دون أن تقوم بأى عمل فيها • وكما كان طبيعيا فى عصره ، فهو لم يفكر فى مثل هذه الحالات ، بل فكر فى الزراعة فقط • فالملكية الزراعية ملكية الفلاح التى يحبذها ، غير قابلة التطبيق على أشياء من قبيل التعدين على نطاق واسع ، الذى يتطلب أجهزة وأدوات غالية الثمن وكثيرا من العمال •

والمبدأ القائل بأن للانسان الحق فيما ينتجه بعمله مبدأ عديم الجدوى فى حضارة صناعية • هب أنك مستخدم فى احدى عمليات صناعة عربات « فورد » ، فأنى لامرىء أيا كان أن يقدر النسبة العائدة الى عملك من مجموع الانتاج ؟ أو هب أن شركة سكة حديد استخدمتك فى نقل السلع ، فمن يستطيع أن يقرر النصيب الذى تستحقه فى انتاج السلع ؟ مثل هذه الاعتبارات أفضت بأولئك الذين يرغبون فى منع استغلال العمل الى التخلى عن مبدأ حق كل فى انتاج عمله من أجل طرائق أكثر اشتراكية فى تنظيم الانتاج والتوزيع •

ونظرية قيمة العمل دافع عنها أصحابها عن عداء لطبقة معينة اعتبرت طبقة سلب ونهب • والمدرسيون ، بالقدر الذى أخذوا فيه بهذه النظرية ، فعلوا ذلك معارضة منهم للمرابين ، الذين كانوا فى الأغلب يهودا • وأخذ « ريكاردو » بها معارضة منه لأصحاب الأراضى ، و « ماركس » لمعارضة الرأسماليين • ولكن يبدو أن « لوك » أخذ بها فى فراغ ، دون عداء لأية طبقة • وكان عداؤه الوحيد للملوك ، ولكن هذا لا ارتباط بينه وبين آرائه عن القيمة •

وبعض آراء « لوك » من الغرابة بحيث لا أستطيع أن أجعلها تبدو معقولة • فهو يقول انه يجب على الانسان ألا يكون لديه كثير

من أشجار البرقوق لأن ثمارها خليقة أن تفسد قبل أن يستطيع هو وأسرته أن يأكلوها ، ولكن يمكنه أن يحرز من الذهب والماس بقدر ما يمكنه أن يحصل عليه حصولا قانونيا، ذلك لأن الذهب والماس لا يفسدان. ولم يخطر له أن الانسان الذى لديه أشجار برقوق يمكنه أن يبيع ثمارها قبل أن تفسد . وقد تحدث كثيرا عن طابع عدم الفناء فى المعادن الثمينة ، وهى كما يقول ، مصدر المال وعدم المساواة فى الثروة . ويبدو أنه يأسف بطريقة أكاديمية ومجردة، لانعدام المساواة الاقتصادية، ولكنه لا يخطر له بالتأكيد أن من الحكمة اتخاذ بعض اجراءات لمنعها. وليس ثمة شك فى أنه كان متأثرا تأثر جميع الناس فى عصره ، بالمكاسب التى جنتها الحضارة والتى يرجع الفضل فيها للأغنياء من الرجال ، وبخاصة من حيث كونهم رعاة للفن وللآداب . ونفس الموقف يوجد فى أمريكا الحديثة حيث يعتمد العلم والفن على تبرعات كبار الأغنياء . ان الحضارة تتقدم الى حد ما ، بانعدام العدالة الاجتماعية. هذه الحقيقة هى أساس كل ما يستأهل أعظم احترام فى النزعة المحافظة .

(هـ) الرقابة والتوازن

والنظرية القائلة بأن وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية ينبغى أن تظل منفصلة ، هذه النظرية تميز الليبرالية . وقد نشأت فى انجلترا ابان مقاومة أسرة « ستيوارت » وصاغها «لوك» صياغة واضحة ، على الأقل فيما يختص بالسلطتين التشريعية والتنفيذية . فيجب فصل التشريع عن التنفيذ ، وهذا ما يقوله ، لمنع اساءة استعمال السلطة . ويجب بالطبع أن يفهم أنه حينما يتحدث عن السلطة التشريعية يقصد البرلمان ، وعندما يتحدث عن التنفيذية يعنى الملك ، على الأقل هذا ما يقصده عاطفيا ، أيا كان ما يقصد أن يعنيه منطقيا . وتبعا لذلك فهو يرى

أن السلطة التشريعية فاضلة ، بينما السلطة التنفيذية عادة ما تــكون راذلة .

ويقول ، ان السلطة التشريعية يجب أن تكون عليا ، فيما عــدا أن الجماعة تملك تغييرها . ويتضمن هذا ، أن السلطة التشريعية ، مثل مجلس العموم الانجليزى ، تنتخب من حين الى حين باقتراع شعبى . والشرط القاضى بأن الشعب يمكنه أن يغير السلطة التشريعية ، اذا أخذ بجد يدين الدور الذى يتيحه الدستور الانجليزى على أيام لوك ، للملك واللوردات ، من حيث كونهم يشــــكلون جزءا من الســلطة التشريعيــة .

ويقول « لوك » ، انه فى جميع الدول التى أحسن تكوينها ، تنفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية . ومن ثم ينشأ السؤال: ماذا يفعل اذا تصارعتا ؟ اذا تخلفت السلطة التنفيذية عن دعوة السلطة التشريعية فى الأوقات الصحيحة ، فالسلطة التنفيذية ، كما يقال لنــا ، فى حرب مع الشعب ، ويمكن ازالتها بالقوة . وواضح أن هذا الرأى أوحى به ما حدث فى عهد « شارل الأول » من سنة ١٦٢٨ الى ١٦٤٠ حيث حاول أن يحكم بدون برلمان . ويشعر لوك ، بأن مثل هــذا الأمر ، يجب منعه ، بالحرب عند الاقتضاء .

يقول « لوك » : « يجب ألا توجه القوة الى شيء الا القـــوة الظالمة والمنافية للقانون » . هذا المبدأ لا جدوى منه فى الممارسة الا اذا وجدت هيئة لها الحق المشروع لكى تعلن متى تكون القوة «ظالمة ومنافية للقانون » . لقد أعلن معارضو « شارل الأول » أن محــاولته لجمع ضريبة السفن بدون موافقة البرلمان « ظالمة ومنافية للقانون » ، وأعلن هو أنها عادلة وقانونية . والمخرج العسكرى وحده من الحرب الأهلية هو الذى أثبت أن تفسيره للدستور الانجليزى كان التفسير الخطأ . ونفس الشيء حدث فى الحرب الأهلية الأمريكية . هل من

حق الولايات أن تنسحب ؟ لم يكن أحد يعلم ، وانتصار الشمال فقط هو الذى حسم المسألة القانونية . والاعتقاد ــ الذى يجده المرء عند « لوك » وعند معظم الكتاب فى زمانه ــ أن أى رجل شريف يمكن أن يعرف ما هو عادل وما هو قانونى ، هو الذى لا يسمح لقوة الانحياز الحزبى فى الجانبين ، أو لصعوبة انشاء محكمة سواء فى الخارج أو فى ضمائر الرجال ، تكون قادرة على أن تفصل فصلا جازما فى المسائل المحيرة . وفى الممارسة العملية ، يحسم فى مثل هذه المسائل اذا كانت ذات أهمية كافية ، حسما بسيطا بالقوة ، لا بالعدالة ولا بالقانون .

ويقر « لوك » بهذه الحقيقة ، الى درجة ما ، وان يكن فى لغة محجوبة . ففى نزاع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ليس هناك على حد قوله ، فى بعض الحالات ، قاض تحت السماء . وما دامت السماء لم تصدر قرارات صريحة ، فهذا يعنى ، فى الواقع ، أن قرارا يمكن فقط الوصول اليه بالقتال ، ما دام من المفترض أن السماء ستجعل النصر للقضية الأفضل . مثل هذا الرأى جوهرى لأية نظرية توزع السلطة الحكومية . وحيثما تدمج نظرية من هذا القبيل فى الدستور ، فالطريقة الوحيدة لتجنب حرب أهلية طارئة هى ممارسة التراضى والادراك السليم . بيد أن التراضى والادراك السليم هى من عادات الذهن ولا يمكن أن تدمج فى دستور مكتوب .

ومن المدهش أن « لوك » لا يقول شيئا عن القضاء ، مع أن هذا كان مسألة متقدة على أيامه . فحتى الثورة كان من الممكن للملك طرد القضاة فى أية لحظة ، وبالتالى فقد كانوا يدينون أعداءه ويبرئون أصدقاءه . وبعد الثورة أصبحوا غير قابلين للعزل الا بطلب من مجلسى البرلمان كليهما . وكان يظن أن هذا سيجعل قراراتهم تهتدى بهدى القانون ، والواقع أنه فى القضايا المنطوية على روح حزبى استعيض

فقط برأى القاضى المسبق عن رأى الملك . وأيا كان الأمر فحيثما ساد مبدأ الرقابة والتوازن صارت السلطة القضائية الفرع المستقل الثالث فى الدولة جنبا الى جنب مع السلطتين التشريعية والقضائية . وأجدر مثال بالملاحظة المحكمة العليا فى الولايات المتحدة .

ولقد كان تاريخ نظرية الرقابة والتوازن تاريخا مثيرا للشغف .

ففى انجلترا ، وهى البلاد التى نشأ منها ، قصد به أن يحد سلطة الملك ، الذى كان له ، حتى الثورة ، هيمنة تامة على السلطة التنفيذية . ومع ذلك ، فقد أصبحت السلطة التنفيذية معتمدة شيئا فشيئا على البرلمان ، مادام كان مستحيلا على وزارة أن تستمر بدون أغلبية فى مجلس العموم . فأصبحت السلطة التنفيذية بذلك لجنة يختارها من حيث الفعل البرلمان ، وان يكن لا يختارها من حيث الشكل ، ونتيجة ذلك أن السلطتين التشريعية والتنفيذية تصبحان بالتدريج أقل فأقل انفصالا . وفى غضون السنوات الخمسين الأخيرة أو ما يقرب من ذلك، حدث تطور أبعد ويرجع ذلك الى سلطة رئيس الوزراء فى حل البرلمان، والى تزايد صرامة الانضباط الحزبى . والأغلبية فى البرلمان تقرر اليوم أى حزب يتولى السلطة ، ولكنها اذ تقرر ذلك ، لا يمكنها عمليا أن تقرر أى شىء آخر . ويصعب أن يسن قانون من تشريع مقترح ما لم يقدم من الحكومة . وعلى ذلك فالحكومة تشريعية تنفيذية معا ، وسلطتها يحدها فقط الحاجة الى انتخابات عامة طارئة . هذا النظام ، ينعارض بالطبع ، تعارضا تاما مع مبادىء « لوك » .

وفى فرنسا حيث بشر « مونتسكيو » بهذه النظرية بقوة عظيمة، أخذ بها أكثر الأحزاب اعتدالا فى الثورة الفرنسية ، ولكنها دفعت مؤقتا الى زاوية النسيان بانتصار اليعاقبة . وطبيعى أن « نابليون » لم يعمل بها ، ولكنها أحييت بالعودة الى النظام السابق ، لتختفى من جديد مع قيلم «نابليون الثالث» . ثم أحييت من جديد فى سنة ١٨٧١،

وقادت الى اقرار دستور للرئيس فيه سلطة ضئيلة جدا ، وليس فى مستطاع الحكومة أن تحل المجلسين . وكانت النتيجة اعطاء سلطة كبرى لمجلس النواب ، ضد الحكومة وضد الناخبين معا . وكان هنالك توزيع أكثر للسلطات منه فى انجلترا الحديثة ، ولكن أقل مما ينبغى أن يكون طبقا لمبادىء «لوك» ما دامت السلطة التشريعية ترجح على السلطة التنفيذية . وما سيكون عليه الدستور الفرنسى بعد الحرب العالمية الثانية ، يستحيل التنبؤ به .

والبلد الذى وجد فيه مبدأ « لوك » فى توزيع السلطات أملى تطبيق له هو الولايات المتحدة ، حيث الرئيس والكونجرس مستقل أحدهما عن الآخر استقلالا كاملا ، والمحكمة العليا مستقلة عنهما كليهما . وعن غير تعمد ، جعل الدستور المحكمة العليا فرعا من التشريع ، مادام لا شىء يغدو قانونا اذا قالت المحكمة العليا انه ليس كذلك . وكون سلطاتها هى من الناحية الاسمية تفسيرية فقط ، يزيد من حيث الواقع تلك السلطات ، مادام ذلك يجعل من الصعب نقد ما يفترض كونه قرارات قانونية فقط . وهذا يدل الى حد كبير على الحصافة السياسية للأمريكيين ، حتى أن هذا الدستور لم يفض لصراع مسلح الا مرة واحدة .

لقد كانت فلسفة « لوك » السياسية فى جملتها ملائمة ونافعة ، حتى الثورة الصناعية . ومنذ ذلك الحين ، أخذ يزداد عجزها عن معالجة المشكلات الهامة . فقوة الملكية مندمجة فى شركات ضخمة ، نمت بحيث تخطت أى شىء تخيله « لوك » . والوظائف الضرورية للدولة ــ مثلا فى التعليم ــ زادت زيادة مهولة . والنزعة القومية أفضت الى اتحاد السلطة الاقتصادية والسياسية ، وأحيانا الى اندماجهما ، جاعلة الحرب الوسيلة الرئيسية للتنافس . ولم يعد للمواطن الفرد المنفصل السلطة والاستقلال اللذان كانا له فى تأملات « لوك » .

ان عصرنا عصر تنظيم ، وصراعاته صراعات بين تنظيمات ، وليست بين أفراد منفصلين . وحالة الطبيعة كما يقول « لوك » لا زالت توجد بين الدول . فعقد اجتماعى دولى جديد ضرورى قبل أن يسعنا التمتـــع بالفوائد المرتقبة . وحين تخلق حكومة دولية ، فان الكثير من فلسفة « لوك » السياسية سيصبح من جديد قابلا للتطبيق ، ما عدا الجـــزء الذى يتناول الملكية الخاصة .

الفصل الخامس عشر

نفوذ "لوك"

منذ عصر « لوك » الى يومنا هذا كان فى أوروبا نمطان رئيسيان للفلسفة ، أحدهما يدين « للوك » بنظرياته ومنهجه بينما الآخر استمد أولا من « ديكارت » ، ثم من « كانط » • و « كانط » نفسه ظن أنه قد أقام تأليفا بين الفلسفة المستمدة من « ديكارت » وتلك المستمدة من « لوك » ، ولكن هذا ما لا يمكن التسليم به ، على الأقل من وجهة النظر التاريخية ، ذلك لأن أتباع «كانط» كانوا فى العرف الديكارتى، ولم يكونوا فى عرف « لوك » • وورثة « لوك » هم أولا «باركلى» و « هيوم » ، وثانيا الفلاسفة الفرنسيون الذين لا ينتمون الى مدرسة « روسو » ، وثالثا « بنتلم » والراديكاليون المتفلسفون ، ورابعا ، مع

اضافات هامة من فلسفة القارة ، « ماركس » وتلاميذه • ولكن مذهب « ماركس » مذهب مؤلف من عناصر مستمدة من مصادر مختلفة ، وأية افادة بسيطة عنه تكاد تكون بالتأكيد باطلة ، وعلى ذلك فسأتركه جانبا الى أن أنظر فيه تفصيلا •

وفى أيام « لوك » كان معارضوه من الفلاسفة ، هم الديكارتيون و « ليبنيز » • وغير منطقى تماما أن انتصار فلسفة « لوك » فى انجلترا وفرنسا يعزى على نطاق واسع الى منزلة « نيوتن » • لقد عزز سلطة « ديكارت » كفيلسوف ، فى أيامه ، عمله فى الرياضيات والفلسفة الطبيعية • ولكن نظريته فى الدوامات كانت بالقطع أدنى منزلة من قانون « نيوتن » فى الجاذبية كمفسر للنظام الشمسى • ان انتصار نظرية « نيوتن » فى نشأة الكون قللت من احترام الناس لديكارت وزادت من احترامهم لانجلترا • هذان السببان ، كلاهما ، ملأ بالناس نحو ايثار « لوك » • وفى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، حيث كان المثقفون ثائرين ضد نظام استبدادى عتيق ، فاسد ، عقيم ، تطلعوا الى انجلترا كملاذ للحرية ، وكانوا ميالين لايثار فلسفة « لوك » بفضل نظرياته السياسية • وفى الفترات الأخيرة قبل الثورة ، عزز نفوذ « لوك » فى فرنسا « هيوم » ، الذى عاش لفترة فى فرنسا ، وكان نعرف معرفة شخصية كثيرا من الأعلام البارزين •

وكان « فولتير » هو الناقل الرئيسى للنفوذ الانجليزى الى فرنسا •

وفى انجلترا ، كان أتباع فلسفة « لوك » ، حتى الثورة الفرنسية ، لا يبالون بنظرياته السياسية • فقد كان «باركلى» أسقفا لا يهتم كثيرا بالسياسة ، وكان « هيوم » من « التورى » يحذو حذو « بولينجبروك » • لقد كانت انجلترا هادئة سياسيا على أيامهم ، وكان فى وسع الفيلسوف أن يقنع بالتنظير دون أن يعنى نفسه بحالة العالم ،

قد غيرت الثورة الفرنسية هذا ، وأجبرت أفضل الأذهان على أن يقفوا موقف معارضة من الحالة الراهنة De Facto . وأيا ما كان ، فان العرف في الفلسفة الخالصة ظل غير منقطع . فمؤلف « شيلى » : « الضرورة والالحاد Necessity and Atheism الذى من أجله طرد من « أكسفورد » ملىء بنفوذ « لوك » (١) .

وحتى صدور كتاب « كانط » : نقد العقل الخالص ، سنة ١٧٨١، كان يبدو كما لو كان العرف الفلسفى الأقدم عند « ديكارت » و « سبينوزا » و « ليبنيز » قد غلبه على أمره تماما المنهج التجريبى الأحدث . ومع ذلك فهذا المنهج الأحدث لم يسد ألبتة فى الجامعات الألمانية ، وبعد سنة ١٧٩٢ اعتبر مسئولا عن فظائع الثورة . فالثوريون المرتدون مثل « كوليريدج » وجدوا فى « كانط » سندا عقليا لمعارضتهم للنزعة الالحادية الفرنسية . والألمان فى مقاومتهم للفرنسيين، كانوا مسرورين أن يكون عندهم فلسفة ألمانية تشد أزرهم . وحتى الفرنسيون بعد سقوط « نابليون » ، كانوا مبتهجين بأى سلاح ضد النزعة اليعقوبية . كل هذه العوامل دعمت « كانط » .

و « كانط » مثل « داروين » ، أطلق حركة كان قمينا أن يمقتها . كان « كانط » ليبراليا ديمقراطيا ، داعية للسلام ، ولكن أولئك الذين ادعوا أنهم يطورون فلسفته لم تكن فيهم صفة من هذه الصفات، وحتى لو كانوا ما برحوا يدعون أنفسهم ليبراليين ، فقد كانوا ليبراليين من نوع جديد . فمنذ أيام « روسو » و « كانط » كان هناك مدرستان فى الليبرالية ، يمكن التمييز بينهما على أن احداهما مدرسة تتصف بالذكاء العملى ، والأخرى برقة القلب . تطورت مدرسة الذكاء العملى من خلال «بنتام» ، و «ريكاردو» ، و «كارل ماركس» ، ومضت

(١) لنأخذ على سبيل المثال القول المأثور عند « شيلى » : « عندما تعرض قضية على الذهن فانه يدرك موافقتها أو عدم موافقتها للأفكار التى تتألف منها » .

فى مراحلها المنطقية حتى « ستالين » ، ومدرسة رقة القلب ، مضت فى مراحلها المنطقية الأخرى خلال «فشته» ، « بايرون » ، « كارليل » و «نيتشه» حتى «هتلر» . وهذا بالطبع، بيان تخطيطى بحيث لا يكون صحيحا صحة تامة ولكنه يعين كخريطة وكتذكرة . والمراحل فى تطور الأفكار كاد أن يكون لها صفة الجدل الهيجلى : فقد تطورت النظريات الى أضدادها ، بخطوات يبدو كل منها طبيعيا . ولكن لم يكن الفضل فى التطورات للحركة الملازمة للأفكار وحدها ، وانما حكمتها فى جميع جوانبها الملابسات الخارجية ، وانعكاس هذه الملابسات على الانفعالات الانسانية . ويمكن أن يجعل هذه الحالة واضحة ، الحقيقة البارزة الآتية : أن أفكار النزعة الليبرالية لم يسر عليها نصيب من هذا التطور فى أمريكا ، حيث ظلت الى يومنا هذا كما نجدها عند « لوك » .

ولنترك السياسة جانبا ، ولنفحص الفوارق بين هاتين المدرستين فى الفلسفة ، وهما اللتان يمكن أن نميز بينهما تمييزا تقريبيا ، مدرسة القارة والمدرسة البريطانية على التوالى .

هناك أول كل شىء اختلاف فى المنهج . فالفلسفة البريطانية ، أكثر تفصيلا وتدرجا من فلسفة القارة ، فحين تجيز لنفسها مبدأ عاما معينا فانها تعمد الى اثباته استقرائيا ، بفحص تطبيقاته المتنوعة . وعلى ذلك فان « هيوم » بعد أن أعلن أنه ليست هناك فكرة بدون انطباع سابق عليها فقد شرع فورا فى دراسة الاعتراض التالى : افرض أنك ترى ظلين للون ، وهما متشابهان ولكنهما ليسا متماثلين ، وافرض أنك لم تر ألبتة ظل لون وسيط بين الاثنين ، هل يمكنك مع ذلك أن تتخيل ظلا من هذا القبيل ؟ وهو لا يحسم فى السؤال ، ويعتبر أن قرارا منافيا لمبدئه العام لا يتحتم عليه الأخذ به ، لأن مبدأه ليس منطقيا بل تجريبيا . ولنأخذ مثلا مقابلا : عندما يريد « ليبنيز » أن يؤسس مذهبه عن الجواهر الفردة ، يبنى حجته تقريبا على النحو التالى : كل

ما هو مركب يجب أن يتألف من أجزاء بسيطة ، وما هو بسيط لا يمكن أن يكون ممتدا ، ومن‌ثم فكل شيء يتألف من أجزاء لا امتداد له . ولكن ما ليس ممتدا فليس مادة ، وعلى ذلك فالمكونات النهـــائية للأشياء ليست مادية ، واذا لم تكن مادية فهى عقلية . وبالتالى فمنضدة هى فى الواقع مجموعة من النفوس .

والاختلاف فى المنهج هنا يمكن تحديد طابعه على النحو التالى : فعند « لوك » أو « هيوم » ثمة نتيجة متواضعة نسبيا تساق من مسح عريض لوقائع كثيرة ، بينما عند « ليبنز » بناء واسع من الاستنباط يراكم على شكل هرم فوق نقطة دقيقة لمبدأ منطقى . عند «ليبنيز» اذا كان المبدأ صحيحا تماما والاستنباطات سليمة سلامة مطلقة ، فكل شيء حسن ، بيد أن البناء غير مستقر ، وأبسط خلل فى أى موضع يحيله خرائب . عند « لوك » أو عند « هيوم » ، على العكس ، قاعدة الهرم على أرض صلبة من واقع مدروس ، ويستدق الهرم الى أعلى ، لا الى أسفل ، وبالتالى يحتفظ بتوازنه ، وخلل هنا أو هناك يمكن اصلاحه دون كارثة كلية . هذا الاختلاف فى المنهج يبقى فى محاولة « كانط » أن يدمج شيئا من الفلسفة التجريبية : فمن « ديكارت » الى «هيجل» من جانب ، ومن « لوك » الى « جون استيوارت مل » من جانب آخر، يظل هذا الاختلاف فى‌المنهج قائما دون ما تغيير .

ويرتبط الاختلاف فى المنهج باختلافات أخرى متنوعة . لنأخذ أولا الميتافيزيقا .

فـ « ديكارت » قدم أدلة ميتافيزيقية على وجود الله ، أهمهـــا ابتدعه فى القرن السابع القديس « أنسلم » أسقف « كانتربرى » . وكان « لسبينوزا » اله حلولى ، لم يبد لأصحاب العقيدة الأرثوذكسى الها بالمرة ، وأيا كان الأمر ، فحجج « ســـينوزا » كانت فى جوهرها حججا ميتافيزيقية ، ويمكن ارجاعها (وان كان لم يدرك هـــذا)

الى النظرية القائلة بأن كل قضية يجب أن يكون لها موضوع ومحمول. وكان لميتافيزيقا « ليبنيز » نفس المصدر .

وعند « لوك » لم يكن الاتجاه الفلسفى الذى استهله قد نما نموا مليا بعد ، فهو يتقبل حجج « ديكارت » عن وجود الله كحجج سليمة. وابتكر « باركلى » حجة جديدة تماما ، ولكن « هيوم » — الذى اكتملت عنده الفلسفة الجديدة — ينبذ الميتافيزيقا نبذا تاما ، ويسلم بأن لا شىء يمكن أن يكتشف بالاستدلال فى الموضوعات التى تعنى بها الميتافيزيقا . واستمرت هذه النظرة فى المدرسة التجريبية ، بينما النظرة المقابلة ، وقد تعدلت على نحو ما ، استمرت عند « كانط » وتلاميذه .

وفى الأخلاق ثمة توزيع مماثل بين المدرستين .

ف « لوك » — كما رأينا — يعتقد أن اللذة هى الخير ، وتلك كانت النظرة الغالبة عند التجريبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وعلى العكس من ذلك ازدرى خصومهم اللذة كشىء خسيس ، وكانت لهم مذاهب متنوعة فى الأخلاق بدت أكثر افراطا . فهوبز يعلى من قيمة القوة و « سبينوزا » يتفق الى حد ما مع « هوبز » . فعند « سبينوزا » نظرتان غير متوافقتين فى الأخلاق ، احداهما نظـرة « هوبز » والأخرى أن الخير يتمثل فى الاتحاد الصوفى مع الله . و « ليبنيز » لم يقم بأى اسهام هام فى الأخلاق ، بيد أن « كانط » جعل الأخلاق فى المقام الأسمى ، واستمد ميتافيزيقاه من مقدمات أخلاقية . وأخلاق « كانط » هامة ، لأنها ضد الأخلاق النفعية ، ولأنها أولية ، وهى ما نطلق عليها « نبيلة » .

ويقول كانط انك اذا كنت عطوفا على أخيك لأنك مولع به ، فليس لك جدارة أخلاقية : فالفعل جدارة أخلاقية عندما ينجز فقط لأن القانون الأخلاقى يأمر به . ومع أن اللذة ليست الخير ،

فمن غير العدل ، مع ذلك ــ وذلك ما يسلم به كانط ــ أن يعانى الفاضل . وما دام يحدث هذا فى معظم الأحيان فى هذا العالم ، فلابد أن يكون ثمة اله يضمن العدالة فى الحياة الآخرة . وهو ينبذ كــل الحجج الميتافيزيقية القديمة عن الله والخلـــود ، ولكنه يعتبر حجته الأخلاقية الجديدة حجة غير قابلة للدحض .

و « كانط » نفسه كان رجلا نظرته للشئون العملية نظرة عطوفة وانسانية ، ولكن الشيء نفسه لا يمكن أن يقال عن معظم أولئك الذين نبذوا السعادة كخير . فضرب الأخلاق التى تسمى « نبيلة » أقل ارتباطا بمحاولات تحسين العالم من النظرة الأكثر دنيوية القائلة بأننا ينبغى أن نسعى لنجعل الناس أسعد . وليس هذا بمدهش . فاحتقار السعادة أيسر حين تكون سعادة الناس الآخرين منه حين تكون سعادتنا . وعادة ما يكون بديل السعادة شكلا من أشكال البطولة . وهذا يعطى منافذ لاشعورية للنزوةاللاشعورية للسلطة، ولأعذار وافرةعن الوحشية. أو مرة أخرى ماذا عسى أن تكون قيمة الانفعال القوى ، تلكم كانت الحالة مع الرومانسيين . وقد أفضى هذا الى التسامح مع عواطف من قبيل الكراهية والانتقام، وأبطال «بايرون» ممثلون نمطيون لهذا، ولم يكونوا ألبتة أشخاصا أصحاب سلوك نموذجى . فالرجال الذين بذلوا غاية ما فى وسعهم لتعزيز السعادة الانسانية كانوا ــ كما كان متوقعا ــ أولئك الذين ظنوا أن السعادة هامة ، لا أولئك الذين ازدروها بمقارنتها بشيء ما أكثر « سموا » . زد على ذلك ، أن حب الخير يفضى الى رغبة فى السعادة العامة. وعلى ذلك فالرجال الذين ظنوا السعادة غاية الحياة نزعوا الى أن يكونوا أشد حبا للخير ، بينما أولئك الذين اقترحوا غايات أخرى تسلطت عليهم ، تسلطا لاشعوريا ، الوحشـــية وحب السلطة .

وترتبط هذه الاختلافات الأخلاقية ، عادة ، لا فى غير تنوع ،

باختلاف فى السياسة • ف « لوك » ، كما رأينا ، لم يكن نهائيا فى معتقداته • ولم يكن فاشيا بالمرة ، وكان مستعدا أن يترك كل مسألة تحسم فيها المناقشــة الحرة • والنتيجة ، فى حالته وفى حالة أتباعه كلتيهما ، اعتقاد فى الاصلاح ، ولكن من نوع تدريجى • ولما كانت مذاهبهم فى الفكر مذاهب تدريجية ، ونتيجة لأبحاث منفصلة لمسائل كثيرة مختلفة ، فان آراءهم السياسية كانت تميل بالطبع الى أن يكون لها نفس الطابع • وقد ناضلوا وهم خجلون من البرامج الواسعة التى تصاغ كتلة واحدة ، وآثروا أن ينظروا فى كل مسألة بما هى جديرة به • وفى السياسة كما فى الفلسفة ، كانوا غير نهائيين وتجريبيين • ومن جهة أخرى ، كان خصومهم ، الذين ظنوا أن فى وســعهم أن «يتناولوا فى قبضتهم هذا النظام المؤسف للأشياء كله دفعة واحدة »، كانوا أشد رغبة فى أن « يمزقوه اربا ، ثم يعيدون تشكيله تشــكيلا أقرب الى رغبة القلب » • وكان فى وسعهم أن يفعلوا ذلك كثــوريين أو كرجال يرومون أن يزيدوا فى سلطة القوى القائمة اذ ذاك ، وفى أى من الحالين لم يجفلوا من العنف، فى ملاحقة الأهداف الضخمة ، وأدانوا حب السلام كشىء خسيس •

والنقص السياسى الكبير عند « لوك » وتلاميذه بالنسبة لوجهة نظر حديثة ، هو تقديسهم الملكية • ولكن أولئك الذين نقــدوهم فى هذا الصدد كثيرا ما فعلوا ذلك من أجل طبقات كانت أكثر ايذاء من الرأسمالية ، مثل الملوك ، والارستقراطيين، والعسكريين• فالمالك الارستقراطى ، الذى يأتيه دخاه دون جهد وطبقا لعادة قديمة ، لا يظن نفسه منقبا عن المال ، ولا يظنه كذلك رجال لا ينظــرون فيما تحت السطح الفاتن • ورجل الأعمال ، على العكس ، يرتبط بسعى واع للثروة، وبينما تتفاوت نشاطاته فى درجة جدتها فانها تثير استياء لا تثيره الابتزازات التى يمارسها المالك فى دماثة ولطف • أقصد بذلك القول بأن هذا كان شأن كتاب الطبقة الوسطى وأولئك الذين كانوا يطالعونهم

ولم يكن ذلك شأن الفلاحين ، كما ظهر ذلك فى الثورتين الفرنسية والروسية • بيد أن الفلاحين عاجزون عن الافصاح •

ومعظم خصوم مدرسة لوك كان لديهم اعجاب بالحرب ، من حيث كونها بطولية ومنطوية على احتقار للراحة واليسر • وأولئك الذين اختاروا أخلاقا نفعية ، كانوا ، على العكس ، يميلون الى اعتبار معظم الحروب جنونا • وقد جرهم هذا ، مرة أخرى ، على الأقل فى القرن التاسع عشر ، الى التحالف مع الرأسماليين ، الذين كانوا يكرهون الحروب لأنها تعوق التجارة • وكان باعث الرأسماليين ، بالطبع ، المصلحة الذاتية الخالصة ، ولكنها أفضت الى آراء أكثر توافقا مع المصلحة العامة من آراء العسكريين ومسانديهم من الكتاب • والحق ان موقف الرأسماليين من الحرب كان متقلبا • فحروب انجلترا فى القرن الثامن عشر باستثناء الحرب الأمريكية ، كانت فى الجملة مفيدة ، وقد أيدها رجال الأعمال ، ولكنهم فى القرن التاسع عشر كله ، حتى سنواته الأخيرة ، كانوا يساندون السلام • وفى الأمزنة الحديثة ، ارتبطت الأعمال الضخمة ، فى كل مكان ، بعلاقات وثيقة بالدولة القومية بحيث أن الموقف قد تغير تغيرا كبيرا • ولكن حتى الآن ، فى انجلترا وفى أمريكا كليهما ، تزدرى الأعمال الضخمة فى الجملة الحرب •

والمصلحة الذاتية المستنيرة ليست هى بالطبع ، أرفع البواعث وانما أولئك الذين يشجبونها يستبدلون بها فى معظم الأحيان ، بالصدفة أو عن عمد ، بواعث أسوأ بكثير ، مثل الكراهية ، والحسد ، وحب السلطة • وعلى الجملة ، فالمدرسة التى تدين بأصلها للوك ، والتى تدعو الى المصلحة الذاتية المستنيرة بذلت جهدا أكبر لتزيد من السعادة الانسانية ، وجهدا أقل لتزيد من البؤس الانسانى ، من ذلك الجهد الذى بذلته المدارس التى تزدريها باسم البطولة والتضحية بالذات • ولست أنسى فظاعات النزعة الصناعية الأولى ، ولكن هذه ، بعد كل

شيء ، خفت حدتها داخل النظام • وأضع فى مقابل ذلك الاســتعباد الروسى ، وشرور الحرب ، وما نجم عنها من خوف وكراهية ، ونزعة اعاقة التقدم بالغموض المتعمد وهى نزعة لا مفر منها نجدها عند اولئك الذين يحاولون أن يحتفظوا بمذاهب قديمة بينما فقدت قدرتها على الحيــاة والنمــاء •

باركلى

« جورج باركلى » George Berkeley (١٦٨٥ — ١٧٥٣) مهم فى الفلسفة بسبب انكاره للمادة : وهو انكار يدعمه بعدد من الحجج البارعة . فهو يأخذ بأن الموضوعات المادية توجد فقط لأنها مدركة . وعلى الاعتراض القائل بأنه ، فى تلك الحالة ، تتوقف شجرة مثلا ، عن الوجود اذا لم يكن أحد ينظر اليها ، يجيب بأن الله يدرك دائما كل شىء ، فما لم يكن هنالك اله، فان ما نعتبره موضوعات مادية ستكون له حياة متقلبة ، تقفز فجأة الى الوجود حين تنظر اليها ، بيد أن الأشجار والصخور والأحجار لها وجود مستمر كما يفترض الادراك السليم وذلك بفضل ادراكات الله . هذه ، فى رأيه حجة لها

وزنها على وجود اله • وثمة قصيدة فكاهية من خمسة أبيات لرونالد كنوكس ، مع اجابة تبسط نظرية «باركلى» عن الموضوعات المادية •

كان هناك رجل شاب قال : « ان الله
يلزم أن يظن الأمر غريبا مفرطا فى الغرابة
اذا وجد أن هذه الشجرة
تســـــتمر فى الوجــود
عندما لا يكون ثمة أحد فى المكان »

الاجــابة

« سيدى العزيز ،
ان اندهاشك لغريب :
فأنا دائما أطوف بالمكان •
وهذا هو السبب فى أن الشجرة
ستستمر فى الوجود ،
ما دامت تلاحظ من
المخلص لك ،
الله » •

كان « باركلى » رجلا ايرلانديا ، وأصـــــبح عضوا فى الترينيتى كوليج .Trinity Coll فى « دبلن » وهو فى الثانية والعشرين من عمره• وقد قدمه « سويفت » الى البلاط ، وتركت له « فانيسا سويفت » نصف ما تملك • وقد وضع خطة لكلية فى « برمودا » ومن أجلهــا ذهب الى أمريكا ، ولكنه بعد أن أنفق ثلاث سنوات (١٧٢٨ ــ ١٧٣١) فى « رود أيلاند » ،عاد الى الوطن وتخلى عن خطته • وهو صاحب بيت الشــعر المشهور :

وبسبب هذا البيت أطلق اسـمه على مدينـة «باركلى» فى « كاليفورنيا » • وفى سنة ١٧٣٤ أصبح اسقفا لـ « كلوين » • وفى أخريات حياته اعتزل الفلسفة الى ماء القطران ، التى نسب اليها خواصا طبية رائعة وكانت ماء القطران هى التى وصفها بأنها تزودنا بالكؤوس التى تبهج ولكنها لا تسكر — وهو احساس أكثر الفا سيطبقه «كوبر» فيما بعد على الشاى •

وأفضل أعماله كتبها وهو لما يزل فى شرخ الشباب : نظـرية جديدة فى الرؤية سنة ١٧٠٩ ، مبادىء المعرفة الانسانية سنة ١٧١٠ ، ومحاورات «هيلوس» و «فيلونوس» ، سنة ١٧١٣ • وكانت كتاباته بعد سن الثامنة والعشرين أقل أهمية • وهو كاتب جذاب ذو أسلوب فاتن •

وحجته ضد المادة قدمت بأكبر اقنـاع فى « محـاورات بين « هيلوس » و « فيلونوس » • وعن هذه المحاورات أرى أن ننظر فقط فى المحاورة الأولى ومطلع المحاورة الثانية ، اذ أن كل ما يقال بعـد ذلك يبدو لى ضئيل الأهمية • وفى ذلك الجزء من المؤلف الـذى سأنظر فيه ، يقدم « باركلى » حججا صحيحة تزكى نتيجة هامة معينة، وان لم تكن تزكى النتيجة التى يظن أنه يبرهن عليها • فهو يظن أن ما يبرهن عليه هو أننا ندرك الكيفيات لا الأشياء وان الكيفيات تنتمى للمـدرك •

وسأبدأ ببسط غير نقدى لما يبدو لى هاما فى المحاورات ؛ ثم أشرع بعد ذلك فى النقد ، وأخيرا أضع المشكلات المتصلة بذلك كما تظهر لى•

فى المحاورات شخصيتان : « هيلاس » الذى يناصر الادراك السليم المثقف علميا ، و « فيلونوس » وهو « باركلى » •

وبعد تعليقات قليلة لطيفة ، يقول « هيلاس » انه قد سمع قصصا غريبة تروى عن آراء « فيلونوس » ، فحواها أنه لا يعتقد فى الجوهر المادى . وهو يهتف فى دهشة : « هل ثمة ما هو أشد غرابة ونبوا عن الادراك السليم، أو أدل على نزعة الشك، من الاعتقاد بأنه ليس ثمة شيء من قبيل المادة ؟ » ويرد «فيلونوس» بأنه لا ينكر واقعية الأشياء المحسوسة أعنى التى تدرك ادراكا مباشرا بالحواس ، بيد أننا لا نرى أسباب الألوان أو نرى أسباب الأصوات ، وكلاهما يقر بأن الحواس لا تقوم بأى استدلال . ويشير «فيلونوس» الى أننا بالبصر ندرك فقط الضوء ، واللون ، والشكل ، وبالسمع ، ندرك الأصوات فقط ، وهكذا . وبالتالى فبصرف النظر عن الكيفيات الحسية ليس ثمة شيء محسوس ، والأشياء المحسوسه ليست الا كيفيات حسية أو مجموعات من كيفيات حسية .

ولا يلبث « فيلونوس » أن يشرع فى البرهنة على أن « واقعية الأشياء المحسوسة تتمثل فى كونها مدركة » ، وذلك ضد رأى « هيلاس » فى قوله « كون الشيء يوجد أمر ، وكونه يدرك أمر آخر » وكون معطيات الحواس عقلية ، هذه قضية يؤيدها « فيلونوس » بفحص تفصيلى للحواس المختلفة . فهو يبدأ بالحرارة والبرودة ، فيقول ان الحرارة الشديدة ألم والألم يتحتم أن يكون فى الذهن، ومن ثم فالحرارة عقلية ، والحجة المماثلة تنطبق على البرودة . ويعزز هذا بالحجة المشهورةعن الماء الفاتر، الذى يحسه شخص باردا وشخص آخر ساخنا ، ولكن الماء لا يمكن أن يكون ساخنا وباردا فى آن واحد. وينهى « هيلاس » المناقشة حين يقر بأن « الحار والبارد لا تعدو كونها احساسات توجد فى أذهاننا » . ولكنه يبين فى أمل أن ثمة كيفيات حسية أخرى .

ويتناول « فيلونوس » بعد ذلك الطعوم . ويبين أن الطعم الحلو

لذة والطعم المر ألم ، والألم واللذة عقليان • وتنطبق الحجة نفسها على الأراييح ، ما دامت لاذة ومؤلمة •

ويبذل « هيلاس » مجهودا قويا لينقذ الصوت ، الذى هو ، كما يقول ، حركة فى الهواء ، كما يلاحظ من كون الفراغ لا أصوات فيه ويقول ، اننا ينبغى « أن نميز بين الصوت كما ندركه نحن ، وكما هو فى ذاته ، أو بين الصوت الذى ندركه مباشرة ، وبين ذلك الذى يوجد بدوننا » • ويبين « فيلونوس » أن ما يدعوه « هيلاس » صوتا «حقيقى» ، من حيث كونه حركة ، يمكن أن يرى أو يلمس ، ولكنه لا يمكن ، يقينا ، أن يسمع ، ومن ثم فليس هو الصوت كما نعرفه فى الادراك • وفيما يختص بهذا يوافق « هيلاس » : « على أن الأصوات أيضا ليس لها وجود حقيقى بدون الذهن » •

ويصلان بعد قليل الى الألوان ، وهنا يبدأ «هيلاس» فى غير تردد: «عفوا : ان حالة الألوان مختلفة للغاية • فهل ثمة ما هو أوضح من كوننا نراها على الموضوعات ؟ » وهو يسلم بأن للجواهر التى توجد بدون الذهن ، ألوانا نراها عليها • بيد أن « فيلونوس » لم يجد صعوبة فى التخلص من هذا الرأى • فهو يبدأ بسحب غروب الشمس ، وهى حمراء وذهبية ، ويبين أن السحابة حين نقترب منها ، ليس لها ألوان من هذا القبيل • وهو يواصل مناقشته منوها بالفارق الذى يسببه المجهر، وبصفرة كل شىء عند الشخص المصاب بالصفراء • ويقول ان أضأل الحشرات لابد أن تكون قادرة على أن ترى أشياء أضأل حجما بكثير مما يمكننا أن نرى • ويقول «هيلاس» بعد ذلك ان اللون ليس فى الأشياء بل فى الضوء • وهو يقول انه جوهر رقيق سيال • ويشير « فيلونوس » كما فى حالة الصوت ، الى أنه ، تبعا لهيلاس ، الألوان « الواقعية » هى شىء مختلف عن الأحمر والأزرق اللذين نراهما ، وأن هذا لا يستقيم •

وهنا يتراجع «هيلاس» فيما يختص بكل الكيفيات الثانوية ، ولكنه يستمر في القول بأن الكيفيات الأولى ، وبخـــاصة الشكل والحركة . ملازمة للجواهر الخارجية غير المفكرة . ويرد «فيلونوس» على هذا بأن الأشياء تبدو ضخمة حين نكون قريبين منها وصغيرة حين نكون بعيدين عنها ، وأن الحركة قد تبدو سريعة لشـــخص وبطيئة لشخص آخـر .

وعند هذه النقطة يحاول « هيلاس » منطلقا جديدا . وهو يقول انه يخطيء عندما لا يميز الموضوع من الاحساس ، فهو يسلم بأن فعل الادراك عقلى ، لا ما هو مدرك ، فالألوان مثلا « لها وجود واقعى بدون الذهن ، في شيء ما غير مفكر » . على هذا يرد « فيلونوس » : «ان أى موضوع مباشر للحواس ـ أعنى أية فكرة أو مجموعة أفكار ـ ينبغى أن توجد فى جوهر غير مفكر، أو خارج جميع الأذهان ، أن هذا في ذاته تناقض واضح » . ويلاحظ أن الحجة عند هذه النقطة ، تغدو حجة منطقية ، ولم تعد حجة مستمدة من الواقع التجـــريبى . وبعد صفحات قليلة يقول «فيلونوس» : « أيا كان ما يدرك مبـــاشرة فهو فكرة ، وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن ؟ » .

وبعد مناقشة ميتافيزيقية للجوهر ، يعود « هيلاس » لمناقشة الاحساسات البصرية ، مع الحجة القائلة بأنه يرى الأشياء من بعـــد . وعلى هذا يرد بأن هذا يصدق بالمثل على الأشياء التى يراها المرء فى الحلم ، وهى التى يسلم كل شخص بأنها عقلية ، زد على ذلك أن المسافة لا تدرك بالبصر ، وانما قياسها ناجم عن الخبرة ، وأن الشخص الذى يولد أعمى ، والذى يمكنه بعد قليل أن يرى ، لا تظهر له الأشـــياء البصرية بعيدة .

وفى مطلع المحاورة الثانية ، يشنجع « هيلاس » القول بأن بعض الآثار فى المخ هى علل للاحساسات ، بيد أن « فيلونوس » يرد الحجة

بالحجة قائلا بأن « المخ ، من حيث كونه شيئا محسوسا ، يوجد فقط في الـذهن » .

وما تبقى من المحاورات أقل أهمية ، ولا حاجة بنا للنظر فيه .

فلنقم من ثم بتحليل نقدى لآراء « باركلى » .

تتألف حجة « باركلى »من جزئين . فهو من ناحية ، يقيم الحجة على أننا لا ندرك الأشياء المادية وانما ندرك فقط الألوان ، والأصوات .. الخ . وأن هذه «عقلية » أو « توجد فى الذهن » . وبرهنته مقنعة تماما بالنسبة للنقطة الأولى ، أما فيما يختص بالنقطة الثـانية فانها تفتقر الى أى تعريف لكلمة « عقلى » . فهو يرتكن فى الواقع على النظرة المسلم بها القائلة بأن كل شيء يتحتم أن يكون اما ماديا أو عقليا وألا شيء يكون ماديا عقليا معا .

وعندما يقول اننا ندرك الكيفيات ، لا « الأشياء » أو « الجواهر المادية» ، وأنه ليس ثمة مبرر لافتراض أن الكيفيـات المختلفة التى يعتبرها الادراك السليم منتمية كلها «لشيء» واحد تلازم جواهرا متميزا من كل منها ومنها كلها ، هذه البرهنة يمكن قبولها . ولكنه حين يمضى للقول بأن الكيفيات المحسوسة ــ متضمنة الكيفيات الأولى ــ «عقلية»، فان الحجج من نوع مختلف للغاية ، ومن درجات للصحة مختلفة جدا. وثمة محاولات لاثبات الضرورة المنطقية ، بينما محاولات أخرى أكثر تجريبية . لنتناول المحاولات الأولى أولا .

يقول «فيلونوس» : «ان ما يدرك ادراكا مباشرا هو فكرة ، وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن؟» وقد يتطلب هذا مناقشة طويلة لكلمة «فكرة» . فاذا أخذنا بأن الفكر والادراك يتألفان من علاقة بين الذات والموضوع ، لكان ممكنا أن نوحد الذهن بالذات ، وأن نسلم بأن لاشيء «فى» الذهن . وانما هنالك فقط موضوعات

«أمامه» • ويناقش «باركلى» الرأى القائل بأننا يلزم أن نميز فعل الادراك من الموضوع المدرك ، وأن الأول عقلى بينما الأخير ليس كذلك • وحجته ضد هذا الرأى مبهمة ، وهى بالضرورة كذلك ، طالما أن لمن يعتقد فى جوهر عقلى ، كما يفعل « باركلى » ، ليس ثمة وسيلة صحيحة لدحضها • يقول : « كون أى موضوع مباشر للحواس ينبغى أن يوجد فى جوهر غير مفكر ، أو خارجا عن جميع الأذهان هو ذاته تناقض واضح » • ههنا أغلوطة مماثلة لما يلى : « من المستحيل لابن العم أن يوجد بدون عم ، ومن هنا فالسيد « أ » هو ابن عم ، ومن ثم فمن الضرورى منطقيا للسيد « أ » أن يكون له عم » • وهذا بالطبع ، ناجم بالضرورة المنطقية عن كون السيد « أ » ابن عم ، ولكنه ليس ناجما عن اكتشاف أى شىء من تحليل السيد « أ » • وعلى ذلك فاذا كان ثمة شىء موضوعا للحواس ، فان ثمة ذهنا مهتما به ، ولكن لا ينجم عن هذا أن نفس الشىء لم يكن ليمكن أن يوجد ما لم يكن موضوعا للحواس •

وثمة أغلوطة مماثلة ، نوعا ما، فيما يختص بما هو متصور• فهيلاس يسلم بأنه يستطيع أن يتصور بيتا لا يدركه أحد ، وليس فى أى ذهن• ويرد «فيلونوس» بأنه أيا كان ما يتصوره «هيلاس» فهو فى ذهنه ، بحيث أن البيت المفترض هو بعد كل شىء ، عقلى • وكان ينبغى «لهيلاس» أن يجيب : «أنا لا أقصد أن لدى فى الذهن صورة البيت، فعندما أقول اننى أستطيع أن أتصور بيتا لا يدركه أى أحد ، فان ما أقصده على الحقيقة هو أننى أستطيع أن أفهم القضية « هنالك بيت لا يدركه أحد » ، أو على نحو أفضل « هنالك بيت لا يدركه أو يتصوره أى أحد » » • هذه القضية تتألف تماما من كلمات مفهومة، والكلمات موضوعة وضعا صحيحا بعضها الى جانب البعض الآخر • وأنا لا أعرف ما اذا كانت القضية صحيحة أو باطلة ، ولكننى واثق من أنها لا يمكن أن تظهر متناقضة مع ذاتها • ويمكن اثبات قضايا مماثلة

لها مماثلة وثيقة ، خذ مثلا : ان عدد المرات الممكنة لضرب عـددين صحيحين لا متناه ، ومن ثم فهنالك بعض الأعداد التى لا تخطر ألبتـة بالبال • فلو كانت حجة «باركلى» صحيحة ، لأثبتت أن هذا أمـر مسـتحيل •

والأغلوطة المتضمنة هى أغلوطة شائعة للغاية • فيمكننا بواسـطة تصورات مستمدة من التجربة أن نبنى أحكاما حول أنواع بعض أفرادها أو كل أفرادها لم تجرب • لنأخذ تصورا ما عاديا على التمام ، وليكن « حصاة » ، فهذا تصور تجريبى مشتق من الادراك • ولكن لا يتبـع هذا أن جميع الحصى مدرك ، ما لم نضمن كونها مدركة فى تعريفنـا « للحصاة » • ما لم نفعل هذا فان تصور « حصاة غير مدركة » تصور غير قابل للاعتراض منطقيا ، رغم أننا من المستحيل منطقيا أن ندرك مثلا لـه •

والحجة تمضى تخطيطيا على ما يلى • يقول «باركلى» : الموضوعات المحسوسة يلزم أن تكون محسوسة • « أ » موضوع محسوس ومن ثم فـ « أ » يلزم أن يكون محسوسا • ولكن اذا كانت « يلزم » تشـير الى ضرورة منطقية ، فالحجة تصح فقط اذا كانت « أ » يلزم أن تكون موضوعا محسوسا • والحجة لا تثبت أنه من صفات « أ » الأخـرى غير كونها محسوسة ، يمكن أن نستنبط أنها محسوسة • فهى لا تثبت مثلا ، أن الألوان التى لا يمكن تمييزها جوهريا من تلك التى نراها قد لا توجد غير مرئية • ويمكننا أن نعتقد على أسس فسيولوجية أن هذا لا يحدث ، بيد أن مثل هذه الأسس تجريبية ، وبقدر ما يتصل الأمر بالمنطق ، فليس ثمة سبب لكون الألوان توجد حيث لا تكون عـين أو مخ •

وآتى الآن الى حجج « باركلى » التجريبية • وأبدأ قولى بأنها دلالة ضعف أن نجمع الحجج التجريبية والمنطقية ، ذلك لأن الأخيرة لو

صحت ، تجعل الأولى غير ضرورية (١) . فاذا اقتنعت بأن المربع لا يمكن أن يكون مستديرا ، فلن أستشهد بالواقعة القائلة بأنه ليس ثمة مربع في أية مدينة معروفة مستديرا . ولكن لما كنا نحينا جانبا الحجج المنطقية فسيكون ضروريا أن ننظر في الحجج التجريبية نظرة موضوعية .

فأولى الحجج التجريبية حجة غريبة : فكون الحرارة لا يمكن أن تكون في الموضوع ، لأن « أشد وأقوى درجة حرارة (هي) ألم بالغ للغاية » ولا يمكننا أن نفترض ، « أي شيء مدرك ، قادر على الألم أو اللذة » . فثمة غموض في كلمة « ألم » يستفيد منه «باركلي» . فقد تعني الكيفية المؤلمة للاحساس ، أو قد تعني الاحساس الذي له هذه الكيفية . فنحن نقول الساق المكسورة مؤلمة ، دون أن يتضمن ذلك أن الساق في الذهن ، يمكن أن يكون الأمر بالمثل ، أن الحرارة تسبب الألم ، وأن هذا كل ما ينبغي أن نعنيه حين نقول انه ألم . هذه الحجة هي من ثم حجة ضعيفة .

والحجة حول الأيدي الحارة والباردة في الماء الفاتر ، يمكن فقط حين نتكلم بدقة أن تثبت أن ما ندركه في تلك التجربة ليس الحار والبارد ، بل الأشد حرارة والأشد برودة . وليس ثمة شيء يثبت أنها ذاتية .

وبصدد الطعوم ، تتكرر حجة الألم واللذة ، فالحلاوة لذة والمرارة ألم ، ومن ثم فهما معا عقليان . وتقام الحجة أيضا على أن الشيء الذي يكون طعمه حلوا حين أكون صحيحا يكون مذاقه مرا حين أكون مريضا . وحجج مماثلة للغاية تستخدم بصدد الأرابيح ، فما دامت هي لاذة أو غير لاذة ، « فانها لا يمكن أن توجد في أي شيء اللهم الا في جوهر مدرك أو ذهن » . فباركلي يزعم ، هنا وفي كل مكان ، أن ما لا يلازم

---

(١) من قبيل : « لم أكن مخمورا الليلة الماضية . لقد شربت كأسين فقط ! زد على ذلك ، أن المعروف جيدا أنني ممتنع عن المسكرات امتناعا تاما » .

المادة يلزم أن يلازم جوهرا عقليا ، وأن لا شيء يمكن أن يكون ماديا عقليا معا .

والحجة بصدد الصوت تجرى على الهوى . فهيلاس يقول ان الأصوات هى « بالفعل » حركات فى الهواء ، ويرد « فيلونوس » أن الحركات يمكن رؤيتها أو الاحساس بها، لا سماعها، بحيث أن الأصوات « الحقيقية » غير قابلة لأن تسمع . ولا تكاد هذه أن تكون حجة مناسبة ، ما دامت ادراكات الحركة ، تبعا لباركلى ، ذاتية ذاتية الادراكات الأخرى . والحركات التى يطالب بها « هيلاس » يلزم ألا تكون مدركة وأن تكون غير قابلة للادراك . وأياما كان فهى صحيحة بقدر ما تبين أن الصوت كمسموع لا يمكن أن يكون هو نفسه حركات الهواء التى تعتبرها الفيزياء علة له .

ان « هيلاس » بعد تخليه عن الكيفيات الثانوية ليس مستعدا بعد للتخلى عن الكيفيات الأولى ، أعنى الامتداد والشكل والصلابة والثقل والحركة ، والسكون . وتتركز الحجة تركزا طبيعيا على الامتداد والحركة . فاذا كانت للاشياء حجوم واقعية ، يقول « فيلونوس » ، فان ذات الشيء لا يمكن أن تكون له حجوم مختلفة فى نفس الوقت ، ومع ذلك فهو يبدو أكبر ونحن قريبون منه عنه ونحن بعيدون عنه . واذا كانت الحركة هى بالفعل فى الموضوع ، فكيف يتأتى أن ذات الحركة يمكن أن تبدو سريعة لشخص وبطيئة لشخص آخر ؟ حجج من هذا القبيل يلزم ، فيما أظن ، أن نسلم بأنها تبرهن على ذاتية الحيز المدرك . بيد أن هذه الذاتية هى ذاتية مادية : ويصدق هذا بالمثل على الكاميرا ، ومن ثم لا يثبت أن الشكل «عقلى» . وفى المحاورة الثانية يلخص «فيلونوس» المناقشة بالقدر الذى قطعته ، فى الكلمات: « والى جانب الأرواح ، كل ما نعرفه أو نتصوره هى أفكارنا ذاتها » . وما كان ينبغى له بالطبع أن يستثنى الأرواح ، ما دام من المستحيل

لنا آن نعرف الروح استحالة معرفتنا للمادة • والحجج ، فى الواقع ، تكاد تكون واحدة فى الحالتين •

ولنحاول الآن أن نبسط ما عسى أن يكون من نتائج ايجـابية يمكننا أن نصل اليها كنتيجة لذلك النوع من الحجة الذى افتتحه « باركـلى » •

ان الأشياء كما نعرفها هى حزم من الكيفيات الحسية : فالمنضدة مثلا ، تتألف من شكلها المنظور ومن صلابتها ، ومن الصوت الـذى يصدر عنها حين تطرق ، ورائحتها (اذا كان ثمة رائحة) • هذه الكيفيات المختلفة لها اقترانات معينة فى التجربة ، تقود الادراك السليم الى اعتبارها كما لو كانت منتمية الى «شىء» واحد ، بيد أن تصور «شىء» أو «جوهر» لا يضيف شيئا الى الكيفيات المدركة حسيا ، وهو غير ضرورى • والى هذا القدر نحن نقف على أرض ثابتة •

ولكننا ينبغى أن نسأل أنفسنا عما نعنيه « بكوننا ندرك ادراكا حسيا » • ف «فيلونوس» يسلم بأنه بالنسبة للأشياء المحسوسـة ، يتألف واقعها فى كونها مدركة ادراكا حسيا ، بيد أنه لا يذكر لنا ما يعنيه بالادراك الحسى • فثمة نظرية ، يرفضها ، هى أن الادراك الحسى هو علاقة بين ذات وبين المدرك الحسى • وما دام كان يعتقد أن «الأنا» جوهر ، كان ينبغى له أيضا أن يختار هذه النظرية • ومع ذلك فقد اتخذ قراره ضدها • وهذه النظرية مستحيلة عند أولئك الذين رفضوا فكرة « أنا جوهرية » • فما المقصود اذن ، بدعوة شىء ما « مدركا حسيا »؟ هل يعنى أى شىء أكثر من كون الشىء الذى نحن بصدده يحدث ؟• هل يمكننا أن نقلب رأى « باركلى » ، وبدلا من القول بأن الواقـع يتألف فى كونه يدرك حسيا ، نقول ان كون الشىء يدرك حسيا يتمثل فى كونه واقعيا ؟ ، وأيا كان الأمر هنا ، فان « باركلى » يسلم بأن من الممكن منطقيا أن تكون هنالك أشياء غير مدركة ادراكا حسيا ، ما دام

يسلم بأن ثمة أشياء واقعية ، من قبيل الجواهر الروحية ، غير مدركة ادراكا حسيا • ويبدو جليا ، آننا عندما نقول ان حادثة تدرك ادراكا حسيا ، فاننا نعنى شيئا أكثر من كونها تحدث •

هل من مزيد فى هذا ؟ ثمة اختلاف واضح بين الأحداث المدركة ادراكا حسيا ، والأحداث غير المدركة ، هو أن الأولى لا الأخيرة ، يمكن تذكرها • هل ثمة أى اختلاف آخر ؟

فالتذكر هو واحد من جنس شامل من معلولات خاصة على نحو ما بالظواهر التى ندعوها بالطبع « عقلية » • هذه المعلولات مرتبطة بالعادة ، فالطفل المحترق يخشى النـــار ، بينما مذكي النار لا يخشاها• وعلى أية حال فعالم الفسيولوجيا، يدرس العادة وما ينتمى اليها من أمور كخاصية للنسيج العصبى ، وليس فى حاجة لأن يبدأ من تفسير عـــالم الفيزياء • وفى لغة الفيزيائى ، يمكننا القول ان حادثة « تدرك ادراكا حسيا » اذا كان لها معلولات من أنواع معينة • وبهذا المعنى يمكننا أيضا أن نقول على التقـــريب ان مجرى مائيا « يدرك ادراكا حسيا » الأمطار التى تعمقه ، وأن وادى نهر هو « ذكرى » لأمطار منهمـــرة سابقة • فالعادة والذاكرة اذا وصفتا فى عبارات فيزيائى ، ليست مفتقدة تماما فى مادة ميتة ، فالفارق ، فى هذه الحالة ، بين المادة الحية والمادة الميتة ، هو فارق فى الدرجـــة فقط •

ولأن نقول ، تبعا لهذا الرأى ، ان حادثة « تدرك ادراكا حسيا » يستوى مع قولنا أن لها معلولات من أنواع معينة ، وليس ثمة سبب، منطقى أو تجريبى ، لافتراض أن جميع الأحـــداث لها معلولات من هـــذه الأنـــواع •

وتوحى نظرية المعرفة بوجهة نظر مختلفة • فنبدأ هنا ، لا من علم منجز ، بل من حيث تكون المعرفة أساسا لاعتقادنا فى علم • هذا مايفعله «باركلى» • فههنا ليس من الضرورى ، مسبقا ، أن نعرف « مدركـــا

حسيا » • فالمنهج ، باختصار ، هو على ما يلي : فنحن نجمع القضايا التي نشعر أننا نعرفها بدون استدلال ، ونحن نجد أن معظم هـــذه القضايا مرتبطة بأحداث جزئية قديمة • هذه الأحداث نعرفها بأنهـا « مدركات حسية » • فالمدركات الحسية ، هي من ثم ، تلك الأحداث التي نعرفها بدون استدلال ، أو على الأقل ، تجعلنا ندخل الذاكـرة في اعتبارنا، أحداث من هذا القبيل، كانت في وقت ما مدركات حسية• وعندئذ نواجه السؤال : هل يمكننا ، من مدركاتنا الحسية ، أن نستدل الى أيه أحـداث أخرى ؟ ههنا أربعة مواقف ممكنة ، الثلاثة الأولى منهـا هي موقف المذهب المثـالي •

١ ــ قد ننكر انكارا تاما سلامة جميع الاستدلالات من مدركاتي الحسية الحاضرة وذكرياتي عن المدركات الحسية الأخرى • هذا الرأي يلزم أن يأخذ به أي شخص يقصر الاستدلال على الاستنباط • فأية حادثة أو أية مجموعة من الأحداث ، قادرة منطقيا على أن تقف وحدها، ومن ثم فليس هنالك مجموعة من الأحداث تزودنا بدليل برهـاني على وجود أحداث أخرى • ومن ثم ، فاذا قصرنا الاسـتدلال على الاستنباط ، فان العالم المعروف لنا يقتصر على تلك الأحداث في حياتنا التي ندركها ادراكا حسيا ــ أو سبق أن أدركناها، اذا أدخلنا الذاكرة في الاعتبـــار •

٢ ــ والموقف الثاني ، وهو مذهب المثالية الانطوائية Solipsism كما يفهم عادة ، يسمح باستدلال ما من مدركاتي الحسية ، ولكن فقط الى أحداث أخرى في حياتي الشخصية • خذ مثلا ، الرأي القائل بأنه في أية لحظة في حياة اليقظة ، ثمة موضوعات محسوسة لا نلاحظها • فنحن نرى أشياء كثيرة دون أن نقول لأنفسنا بأننا نراها ، على الأقل الأمر يبدو كذلك• فبابقاء عيوننا مركزة على بيئة لا ندرك فيها أية حركة، يمكننا أن نلاحظ أشياء متعددة على التعاقب ، ونميل الى الاحساس

بكونها مرئية قبل أن نلاحظها ، ولكنها قبل أن نلاحظها لم تكن معطيات لنظرية المعرفة • هذه الدرجة من الاستدلال مما نلاحظه ، يقوم به كل شخص دون تفكير ، حتى أولئك الذين يرغبون أقصى رغبة فى تجنب امتداد معرفتنا امتدادا غير ملائم وراء تجربتنا •

٣ ــ والموقف الثالث ــ الذى يبدو أن «أدينجتون» مثلا ، يأخذ به ــ هو أنه من الممكن القيام باستدلالات الى أحداث أخرى مماثلة لتلك فى تجربتنا • وأن حقنا ، من ثم ، أن نعتقد فى أن هناك ، على سبيل المثال ،ألوان يراها الآخرون ، ولكن لا نراها نحن ، وآلام فى الأسنان يحس بها الآخرون ، ولذات ينعم بها الآخرون وآلام يعانونها، وهكذا ، ولكن لا حق لنا ان نستدل الى احداث لم يجربها أحد ولا تشكل جزءا من أى «ذهن» • هذا الرأى يمكن الدفاع عنه على أساس أن كل استدلال الى أحداث تقع خارج ملاحظتى فهو استدلال بالتمثيل، وأن الأحداث التى لا يجربها أحد ليست مماثلة بدرجة كافية لمعطياتى، بحيث تضمن استدلالات بالتمثيل •

٤ ــ والموقف الرابع هو أن الادراك السليم والفيزياء التقليدية، اللذين بمقتضاهما ثمة بالاضافة الى تجاربى الخاصة وتجارب الآخرين، أحداث أيضا لم يجربها أحد ــ مثلا أثاث غرفة نومى بينما أنا نائم والظلام مخيم • لقد اتهم «ج• مور» ذات مرة المثاليين بكونهم يأخذون بأن للقطارات عجلات حين تكون بالمحطات فقط ، على أساس أن الركاب لا يمكنهم أن يروا العجلات بينما يمكثون فى القطار • والحس المشترك يأبى الاعتقاد بأن العجلات تبرز فجأة للوجود حيثما نظرت ، ولكنها لا تنزعج من أن توجد بينما لا أحد يراقبها • وحين تكون هذه الوجهة من النظر علمية ، فانها تؤسس الاستدلال الى أحداث غير مدركة على قاعدة القوانين العلية •

ولست أنوى ، حاليا ، أن اقرر بين هذه الوجهات الأربع من النظر. فالقرار ، اذا كان من الممكن أن يكون هنالك قرار ، يمكن فقط أن يتخذ ببحث مفصل فى الاستدلال غير البرهانى ونظرية الاحتمال. ان ما أنوى أن أفعله هو أن أبين بعض الأخطاء المنطقية التى ارتكبها أولئك الذين ناقشوا هذه المســـائل .

فباركلى ، كما رأينا ، يظن أن ثمة أسبابا منطقية تثبت أن الأذهان فقط والأحداث العقلية يمكنها أن توجد . هذا الرأى ، أخذ به أيضا، على أسس أخرى، «هيجل» وأتباعه. واعتقادى أن هذا خطأ على التمام. فقضايا من قبيل : « كان هنالك زمن قبل أن توجد الحياة على هــذا الكوكب»، سواء أكانت صحيحة أم باطلة، لا يمكن أن ندينها على أسس المنطق بأكثر مما ندين القضية القائلة : « ثمة تضاعف للمقادير لا أحد يستطيع أن يحققه » . فلكى يلاحظ شىء أو لكى يكون مدركا حسيا، لا يعدو فقط أن تكون له معلولات من أنواع معينة ، وليس ثمة سبب منطقى لكون جميع الأحداث يلزم أن تكون لها معلولات من هذه الأنواع .

ومع ذلك ، فهنالك نوع آخر من الحجة ، التى بينما لا تقيم المثالية كميتافيزيقا ، تقيمها ، اذا كانت سنيمة كسياسة عملية . فقد قيل ان قضية غير قابلة للتحقق منها لا معنى لها ، وأن التحقق يعتمد على المدركات الحسية ، ومن ثم ، فقضية عن أى شىء آخر اللهم الا عن مدركات حسية واقعة فعلا أو ممكنة ، قضية لا معنى لها . وأظن أن هذا الرأى ، لو فسرناه بدقة ، سيحصرنا فى النظرية الأولى من هذه النظريات الأربع ، وسيمنعنا من أن نتحدث عن أى شىء لم نلاحظــه نحن أنفسنا بوضوح . واذا كان الأمر كذلك ، فهو رأى لا يمكن لأحد أن يسلم به عمليا ، وهذا نقص فى نظرية تؤيدها على أسس عمليــة.

ان مسألة التحقق بأسرها ، وارتباطها بالمعرفة ، مسألة صعبة ومعقدة • ومن ثم ، فسأتركها جانبا فى الوقت الحاضر •

والنظرية الرابعة من النظريات آنفة الذكر ، وهى التى تسلم بأحداث لم يدركها أحد ادراكا حسيا ، يمكن الدفاع عنها أيضا بحجج غير سليمة • فيمكن الأخذ بأن العلية تعرف أوليا وأن القوانين العلية مستحيلة ما لم تكن هنالك أحداث غير مدركة ادراكا حسيا • ويمكن أن نثير فى وجه هذا أن العلية ليست أولية ، وأيا كان الاطراد الذى يمكن ملاحظته فهو يلزم أن يكون اطرادا من حيث علاقته بمدركات حسية • فاذا كان ثمة سبب للاعتقاد فى قوانين الفيزياء ، فانه يلزم ، كما يبدو، أن يبسط فى حدود المدركات الحسية• والقضية قد تكون غريبة ومعقدة ، وقد تفتقر الى خاصية الاستمرار التى ، حتى عهد قريب ، كانت تتوقع من القانون الفيزيائى • ولكن يصعب أن تكون مستحيلة•

وأخلص من هذا بأنه ليس هنالك اعتراض أوليا على أية نظرية من نظرياتنا الأربع • ومن الممكن مع ذلك القول بأن كل حقيقة فهى براجمية ، وأنه ليس ثمة اختلاف براجمى بين النظريات الأربع • فاذا كان هذا صحيحا ، ففى وسعنا أن نختار ما يروق لنا منها ، والاختلاف بينها لا يعدو كونه اختلافا لغويا • ولا يمكننى أن أتقبل هذا الرأى ولكن هذا ، أيضا ، سيكون موضع مناقشة فى مرحلة تالية •

ويبقى أن نسأل ما اذا كان ثمة معنى يمكن أن نلحقه بكلمتى « ذهن » و « مادة » • فكل منا يعلم أن « الذهن » هو ما يظن المثالى ألا شىء آخر غيره ، و « المادة » هى ما يظن المادى ألا شىء آخر غيرها • والقارىء يعلم أيضا ، فيما آمل ، أن المثاليين فضلاء ، وأن الماديين خبثاء • ولكن ربما كان هنالك مزيد نقوله عنهم أكثر من هذا الذى قلناه •

وقد يبدو تعريفى « للمادة » غير مقنع ، فينبغى أن أعرفها على النحو الذى يفى بشروط معادلات الفيزياء • وقد لا يكون هنالك شىء يفى بشروط هذه المعادلات • وفى هذه الحالة اما أن تكون الفيزياء أو تصور « المادة » خطأ • فاذا استبعدنا الجوهر ، لأصبحت المادة بناء منطقيا • وما اذا كان من الممكن لها أن تكون بناء مؤلفا من أحداث — وهو ما قد يستدل اليه جزئيا — فهذا سؤال صعب ولكنه ليس على أى نحو سؤالا لا حل له •

وفيما يختص « بالذهن » فعندما نستبعد الجوهر يلزم أن يكون الذهن مجموعة أو بناء من الأحداث • ويلزم أن تتأثر المجموعة بعلاقة ما ، هى طابع نوع الظواهر التى ندعوها «عقلية» • ويمكننا أن نأخذ الذاكرة نمطا على ذلك • ويمكننا — وان كان هذا بالأحرى بسيطا على نحو ملائم — أن نعرف حادثة عقلية بأنها الحادثة التى تتذكر أو تتذكر • ومن ثم فالذهن الذى تنتمى اليه حادثة عقلية معطاة هو مجموعة من الأحداث المرتبطة بالحادثة المعطاة بسلاسل فى الذاكرة فيما مضى وفيما هو آت •

وسنرى أنه بمقتضى التعريفات السالفة ، يكون الذهن وقطعة من المادة ، كل منهما ، مجموعة من الأحداث • وليس ثمة سبب لكون كل حادثة تنتمى الى مجموعة من نوع أو من آخر ، وليس ثمة سبب لكون بعض الأحداث لا تنتمى الى المجموعتين معا ، ومن ثم تصبح بعض الأحداث لا هى عقلية ولا هى مادية ، وبعض الأحداث الأخرى قد تكون عقلية مادية معا • وفيما يتصل بذلك لا يحسم فى الأمر الا اعتبارات تجريبية تفصيلية •

هيــوم

« دافيد هيوم » David Hume أحد أهم الفلاسفة (١٧١١ ــ ١٧٧٦) ، لأنه وصل بفلسفة « لوك » و « باركلى » التجريبية الى نتيجتها المنطقية ، واذ جعلها متسقة مع ذاتها جعلها غير قابلة للتصديق. وهو يمثل بمعنى معين معين ، نهاية ميتة : ففى اتجاهه من المستحيل المضى الى أبعد مما وصل اليه . منذ أن كتب غدا دحضه تسلية مستحبة بين الميتافيزيقيين. ومن جانبى فأنا لا أجد أى شىء مقنع فى دحوضهم، ومع هذا فليس فى وسعى الا أن آمل امكان اكتشــاف مذهب أقل شكية من مذهب « هيــوم » .

وكتابه الفلسفى الرئيسى « رسالة فى الطبيعة البشرية » كتبه

بينما كان يعيش فى فرنسا ابان السنوات من ١٧٣٤ الى ١٧٣٧ • وقد نشر الجزآن الأولان سنة ١٧٣٩ ، والجزء الثالث سنة ١٧٤٠ •فقد كان شابا يافعا لم يتم الثلاثين من عمره ، ولم يكن مشهورا ، وكانت نتائجه بحيث لا تجد ترحيبا عند كل المدارس تقريبا • وكان يأمل أن يهاجم هجوما عنيفا حتى يسعه أن يرد ردودا رائعة • وبدلا من هذا لم لم يلحظ أحد كتابه فخرج على حد قوله هو نفسه ، «سقطا من المطبعة» وهو القائل كذلك : « ولكننى لما كنت ذا مزاج مرح متفائل ، لم ألبث أن عوفيت من الضربة » • وقد وهب حياته لكتابة المقالات • نشر المجموعة الأولى منها فى مجلد سنة ١٧٤١ • وفى سنة ١٧٤٤ قام بمحاولة لم يكتب له فيها النجاح للظفر بالأستاذية فى أدنبره ، وبفشله فيها أصبح معلما خصوصيا لأحد الساسة المتطرفين ثم سكرتيرا لجنرال • واذ شدت هذه الاتصالات أزره ، غامر من جديد فى ميدان الفلسفة • فاختصر «الرسالة» بحذف أفضل أجزائها ومعظم الأسباب التى تستند اليها نتائجه ، وكانت النتيجة « بحث فى الفهم الانسانى » الذى ظل الى فترة طويلة معروفا أكثر من «الرسالة» • وكان هذا الكتاب هو الذى أيقظ « كانط » من « سباته الدجماطى » ويلوح أنه لم يعرف « الرسالة » •

وكتب « هيوم » أيضا « محاورات فى الدين الطبيعى » ، التى طواها دون نشر خلال حياته• وبتوجيه منه نشرت بعد وفاته سنة ١٧٧٩• ومقاله عن « المعجزات » الذى أصبح مشهورا ، يأخذ بأنه لا يمكن ألبتة أن يكون هنالك دليل تاريخى كاف على مثل هذه الأحداث •

وكتابه « تاريخ انجلترا » الذى نشر سنة ١٧٥٥ ، وما أعقبها من سنوات ، كرس لاثبات امتياز « التورى » على « الهويج » والاسكتلنديين على الانجليز ، وهو لم يعتبر التاريخ جديرا بالاستقلال فى الرأى والتجرد الفلسفى • وقد زار باريس سنة ١٧٦٣ ، وهناك

رحب به « الفلاسفة » وعظموه • ولسوء الحظ ، عقد صداقة مع « روسو » ونشب بينهما شجار مشهور • وقد كان مسلك « هيوم » مسلكا رائعا حين تذرع بالصبر ، ولكن « روسو » الذى كان يعانى من عقدة الاضطهاد ، ألح على أن يكون الصدع صدعا عنيفا •

ووصف « هيوم » شخصيته فى نعى ذاتى أو « خطبة الجناز » كما دعاه : « كنت رجلا دمث الطباع ، مسيطرا على أعصابى ، ذا مزاج منفتح اجتماعى ومرح ، قادرا على المودة ، تقل قابليتى للعداوة ، وعلى قدر كبير من الاعتدال فى جميع عواطفى • وحتى حبى للشهرة الأدبية وهى عاطفتى المتحكمة ، لم تعكر ألبتة مزاجى ، بصرف النظر عن كثرة ما واجهت من خيبة أمل » • كل هذا يؤيد كل شيء عرف عنه •

وتنقسم رسالة « هيوم » فى الطبيعة البشرية الى ثلاثة كتب ، تتناول على التوالى الفهم ، والعواطف ، والأخلاق • وما هو هام وجديد فى نظرياته يوجد فى الكتاب الأول ، وسأقتصر عليه •

يبدأ « هيوم » بالتمييز بين « الانطباعات » و « الأفكار » • فثمة نوعان من الادراكات ، تكون « الانطباعات » فيها هى تلك الأقوى والأعنف • « أعنى بالأفكار الصور الواهنة لهذه الانطباعات فى التفكير والاستدلال » • والأفكار ، على الأقل حين تكون بسيطة ، تشبه الانطباعات ، ولكنها أوهن • « ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها ، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له » • « وكل أفكارنا البسيطة فى ظهورها الأول مستمدة من انطباعات بسيطة ، تطابقها ، وتمثلها تمثيلا دقيقا » • والأفكار المركبة من ناحية أخرى ، لا تحتاج الى أن تشبه الانطباعات • ففى وسعنا أن نتخيل حصانا بجناحين دون أن نكون رأيناه بالمرة ، ولكن مكونات هذه الفكرة المركبة مستمدة كلها من الانطباعات • والدليل على أن الانطباعات تأتى أولا ، يستمد من التجربة ، فمثلا الانسان الأكمه ليست لديه أفكار عن الألوان • وبين

الأفـكار تلك التى تحتفظ بدرجة ملحـوظة من حيـوية الانطباعات الأصـلية تنتمى الى الذاكرة ، والأفـكار الأخـرى تنتمى الى الخيـال .

وثمة قسم (الكتاب الأول ، الجزء الأول ، القسم السابع) عن «الأفكار المجردة» ، يبدأ بفقرة تيم عن اتفاق مؤكد مع نظرية «باركلى» عن كون «جميع الأفكار العامةليست الا أفكارا جزئية ملحقة بلفظ معين يعطيها دلالة أوسع ، ويجعلها تستدعى عند الاقتضاء أفرادا أخـرى تشبهها » . وهو يؤكد ، أننا حين تكون لدينا فكرة انسان ، فلها كل الخاصيات التى لانطباع الانسان . « فلا يسع الذهن أن يصوغ أى تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصورا دقيقا لدرجات كل منهما » . « والأفكار المجردة هى فى ذاتها أفكار فردية ، وان كـان يمكن أن تصير عامة فى تمثيلها » . ولهذه النظرية ، التى هى صورة حديثة للنزعة الاسمية ، عيبان ، أحدهما منطقى ، والآخر سيكولوجى. فلنبدأ بالاعتراض المنطقى ، يقول «هيوم» : اننا حين نجد تشابها بين موضوعات عديدة ، فاننا نطلق نفس الاسم عليها كلها » . وسيوافق على هذا كل اسمى . بيد أن اسما مشتركا فى الواقع ، مثل «قط» هو فى عدم واقعيته مماثل للاسم الكلى « قط » . ومن ثم يفشل الحل الاسمى لمشكلة الكليات من حيث كونه متطرفا على نحو غير مقنـع فى تطبيقه لمبادئه الخاصة ، فهو يخطىء حين يطبق هذه المبادىء على الأشياء فقط ، وليس على الكلمات أيضا .

والاعتراض السيكولوجى أشد خطورة ، على الأقل من حيث ارتباطه « بهيوم » . فنظرية الأفكار كلها ، من حيث كون هذه الأفكار نسخا للانطباعات ، كما يبسطها لنا ، تعانى من اغفال الابهام . فمثـلا حين أرى وردة من لون معين ، ثم بعد ذلك استرجع صورة لها ، فان الصورة تفتقر الى الدقة ، بهذا المعنى ، وهو أن ثمة ظلالا للون عديدة

متماثلة تماثلا وثيقا يمكن أن تكون عنها صورة أو « فكرة » فى لغة « هيوم » الاصطلاحية • وليس صحيحا « أن الذهن لا يمكنه أن يصوغ أى تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصورا دقيقا لدرجات كل منهما » • هب أنك رأيت انسانا طوله ستة أقدام وبوصة واحدة • فانك تحتفظ له بصورة ، ولكن يحتمل أن تصلح هذه الصورة لانسان أطول أو أقصر بمقدار بوصة • ان الابهام يختلف عن العمومية ، ولكن لديه بعض خصائصها • ولكن لما كان هيوم لم يلحظه، فقد تورط فى صعوبات غير ضرورية ، مثلا امكانية تخيل ظل من لون لم تره البتة ، وهو وسط بين ظلين متماثلين تماثلا وثيقا رأيتهما • فاذا كان هذان متماثلين بدرجة كافية ، فأية صورة يمكنك أن تشكلها يمكن أن تنطبق انطباقا متساويا على كل منهما وعلى الظل المتوسط بينهما • فحين يقول «هيوم» ان الأفكار تستمد من انطباعات تمثلها بدقة ، فهو يتخطى ما هو صحيح سيكولوجيا •

وقد أبعد « هيوم » تصور الجوهر عن علم النفس كما أبعده «باركلى» عن الفيزياء • فهو يقول أن ليس ثمة انطباع عن الأنا ، ومن ثم ليس ثمة فكرة عن الأنا (الكتاب الأول «الجزء الرابع» القسم السادس) • « فمن جانبى ، عندما أدخل دخولا حميما للغاية فيما أدعوه نفسى ، فاننى أتعثر دائما عند هذا الادراك الجزئى أو ذاك ، الحرارة أو البرودة ، الضوء أو الظل ، الحب أو الكره ، الألم أو اللذة • فأنا لا أمسك بنفسى ألبتة فى أى وقت بدون ادراك ، ولا يمكننى ألبتة أن ألاحظ أى شىء ما عدا الادراك » • وقد يكون هناك بعض الفلاسفة ، وهو يسلم بذلك فى سخرية ، يمكنهم أن يدركوا أنفسهم• «ولكن اذا أطرحنا جانبا بعض الميتافيزيقيين من هذا القبيل، يمكننى أن أجازف بالقول وأؤكد بالنسبة لسائر أبناء البشر ، أن هذه النفوس ليست الا حزمة أو مجموعة من الادراكات المختلفة ، التى يعقب

كل منها الآخر بسرعة لا يمكن تصورها ، والتى تكون فى تدفق دائم وحركة دائمة » .

لهذا الرفض لفكرة الأنا أهمية كبيرة ، فلنر على الدقة ما تحتفظ به ، والى أى حد تكون صحيحة . ولنبدأ بالقول ، بأن الأنا ، اذا كان هنالك أنا من هذا القبيل ، لم تدرك ألبتة . ومن ثم فلا يمكن أن تكون لدينا أية فكرة عنها . فاذا كان علينا أن نتقبل هذه الحجة لتحتم عرضها بعناية . فليس ثمة انسان يدرك مخه ، ومع هذا فلديه، بمعنى عام ، «فكرة» عنه . مثل هذه «الأفكار» التى هى استدلالات من الادراكات ليست بين الزاد الأصلى من الناحية المنطقية للأفكار . وانما هى مركبة ووصفية ــ ويلزم أن تكون هذه هى الحالة لو كان « هيوم » على حق فى مبدئه القائل بأن جميع الأفكار البسيطة مستمدة من انطباعات ، فاذا نحى هذا المبدأ اضطررنا للعودة الى الأفكار «الفطرية» . فاذا استخدمنا لغة اصطلاحية حديثة لاستطعنا أن نقول: أفكار الأشياء أو الأحداث غير المدركة ، يمكن دائما تعريفها فى حدود الأشياء أو الأحداث المدركة . ومن ثم ، فبالاستعاضة بالتعريف عن الحد المعرف ، يمكننا دائما أن نعرض ما نعرفه معرفة تجريبية دون ادخال أية أشياء أو أحداث غير مدركة. وفيما يختص بمشكلتنا الراهنة، يمكن لكل معرفة سيكولوجية أن تعرض دون ادخال «الأنا» . زد على ذلك أن «الأنا» ، كما تعرف ، لا يمكن أن تكون شيئا اللهم الا حزمة من الادراكات ، وليست «شيئا» بسيطا جديدا . فى هذا أظن أن أى تجريبى متطرف يجب أن يتفق مع «هيوم» .

ولا يترتب على هذا أن ليس ثمة أنا بسيطة ، وانما يترتب على هذا فقط أننا لا يمكننا أن نعرف ما اذا كان ثمة «أنا» بسيطة أم لم يكن ، وأن الأنا ، باستثناء كونها أشبه بحزمة ادراكات ، لا يمكن أن تدخل فى أى جزء من معرفتنا . هذه النتيجة هامة فى الميتافيزيقا ، من

حيث كونها تتخلص من آخر استخدام باق « للجوهر » • وهى هامة فى اللاهوت ، من حيث كونها تلغى كل معرفة مفترضة عن «النفس» • وهى هامة فى تحليل المعرفة ، ما دامت تبين أن مقولة الذات والموضوع ليست أساسية • فى هذا المجال الخاص بالأنا حاز «هيوم» سبقا هاما على «باركلى» •

وأهم جزء فى « الرسالة » هو ذلك القسم بعنوان « عن المعرفة والاحتمال » • وهيوم لا يقصد « بالاحتمال » ذلك النوع من المعرفة الذى تشتمل عليه النظرية الرياضية للاحتمال ، من قبيل أن الفرصة الماثلة فى القاء ستة مرتين مع زهرى نرد هى واحد على ستة وثلاثين • هذه المعرفة ليست فى ذاتها معرفة احتمالية بأى معنى خاص ، فلها من اليقين ما يمكن أن يكون للمعرفة • ان ما يعنى به « هيوم » هو المعرفة غير اليقينية ، مثل تلك التى نحصل عليها من المعطيات التجريبية بواسطة استدلالات ليست برهانية • هذا يتضمن كل معرفتنا بالنسبة للمستقبل، وبالنسبة للاجزاء غير الملاحظة من الماضى والحاضر • والواقع أنها تتضمن كل شىء ، ما عدا ، من جانب ، الملاحظة المباشرة ، ومن جانب آخر المنطق والرياضيات • وتحليل مثل هذه المعرفة «الاحتمالية» قاد «هيوم» الى بعض النتائج الشكية ، وهى تتساوى من حيث صعوبة دحضها أو قبولها • والنتيجة هى تحد للفلاسفة ، وهو تحد ، ما برح ، فى رأيى الخاص ، لم يواجه مواجهة كافية •

يبدأ «هيوم» بتمييز سبعة أنواع من العلاقة الفلسفية : التشابه ، الهوية ، علاقات الزمان والمكان ، نسب الكم أو العدد ، درجات الكيف ، التضاد ، والعلية • ويقول ، ان هذه العلاقات يمكن تقسيمها الى نوعين : تلك التى تعتمد فقط على الأفكار ، وتلك التى يمكن أن تتغير دون أى تغير فى الأفكار • من النوع الأول التشابه ، والتضاد ودرجات الكيف ، ونسب الكم أو العدد • ولكن العلاقات المكانية ــ

الزمانية ، والعلية هى من النوع الثانى • والعلاقات من النوع الأول هى وحدها التى تعطينا معرفة يقينية ، ومعرفتنا الخاصة بالعلاقات الأخرى هى معرفة احتمالية فقط • والجبر والحساب هما العلمان الوحيدان اللذان نستطيع أن نواصل فيهما سلسلة طويلة من الاستدلال دون أن نفقد اليقين • والهندسة ليست يقينية يقين الجبر والحساب ، لأننا لا يمكننا أن نتأكد من صدق بديهياتها • ومن الخطأ أن نفترض ، كما يفعل فلاسفة كثيرون ، أن أفكار الرياضيات « يلزم أن تشملها نظرة عقلية خالصة ، لا بقدر عليها الا ملكات النفس العليا وحدها » • وبطلان هذا الرأى واضح ، على حد قول « هيوم » ، بمجرد أن نتذكر أن « كل أفكارنا منسوخة من انطباعاتنا » •

والعلاقات الثلاث التى لا تعتمد فقط على الأفكار هى ، الهوية، والعلاقات المكانية الزمانية ، والعلية • وفى العلاقتين الأوليين لا يمضى الذهن الى أبعد مما يمثل مباشرة للحواس • (ويأخذ «هيوم» بأن العلاقات المكانية الزمانية ، يمكن ادراكها ، ويمكن أن تشكل أجزاء من الانطباعات) •

والعلية وحدها هى التى تمكننا من أن نستدل الى شيء ما أو حادثة ما من شيء آخر أو حادثة أخرى: «انها العلية فقط التى تولد مثل هذا الارتباط ، بحيث تزودنا بتأكيد من وجود أو فعل موضوع ، على أنه يتبع أو يسبق بوجود آخر أو فعل آخر » •

وتنشأ صعوبة من رأى « هيوم » الذى يجادل من أجله وهو أن ليس ثمة شيء من قبيل انطباع علاقة العلية • يمكننا أن ندرك بمجرد ملاحظة (أ) و (ب) أن (أ) أعلى (ب) أو الى يمين (ب) ولكن ليس أن (أ) تسبب (ب) • وفى الماضى كانت علاقة العلية تشبه بدرجة متفاوتة علاقة السبب والنتيجة فى المنطق ، ولكن كانت هذه ، كما أدرك « هيوم » بحق ، غلطة •

وفي الفلسفة الديكارتية ، كما في الفلسفة المدرسية ، افترض ارتباط العلة بالمعلول ارتباطا ضروريا • وأول تحد خطير بالفعل لهذه النظرة جاء من « هيوم » ، الذى بدأت معه الفلسفة الحديثة للعلية • وهو ، ويشترك في هذا مع كل الفلاسفة تقريبا حتى « برجسون » وبما فيهم هذا الأخير ، يفترض القانون الذى يقرر أن ثمة قضايا على شكل « أ تسبب ب » حيثما كانت (أ) و (ب) فئات من الأحداث ، وكون هذه القوانين لا تحدث في أى علم متطور يبدو أمرا يجهله الفلاسفة• ولكن كثيرا مما قالوه يمكن ترجمته بحيث يستطاع تطبيقه على القوانين العلية كما تقع ، ومن ثم يمكننا أن نغفل هذه النقطة حاليا •

يبدأ « هيوم » بملاحظة أن القوة التى يولد بها موضوع موضوعا آخر لا يمكن اكتشافها من فكرتى الموضوعين ، وأننا يمكننا من ثم أن نعرف العلة والمعلول من التجربة فقط ، لا من الاستدلال أو التفكير • فالقضية القائلة « ما يبدأ يلزم أن يكون علة » ، ليست ، على حد قوله، قضية لها يقين حدسى ، مثل قضايا المنطق • وهو يسوقها على النحو التالى : « ليس ثمة موضوع ينطوى على وجود أى موضوع آخر ، اذا اعتبرنا هذين الموضوعين في ذاتهما ، واذا لم ننظر ألبتة فيما وراء الأفكار التى نصوغها عنهما » • ويرتب « هيوم » على هذا أنه لابد أن تكون التجربة هى التى تزودنا بمعرفة عن العلة والمعلول ولا يمكن أن تكون التجربة وحدها بالحادثتين (أ) و (ب) اللتين تكونان في علاقة علية احداهما مع الأخرى • يتحتم أن تكون التجربة ، لأن الارتباط ليس ارتباطا منطقيا ، ولا يمكن أن تكون فقط التجربة بالحادثتين الجزئيتين (أ) و (ب) ، ما دمنا لا يسعنا أن نكتشف شيئا في (أ) بذاتها يمكن أن يقود الى انتاج (ب) • يقول «هيوم» ان التجربة المطلوبة هى التجربة بالاقتران المطرد للأحداث من نوع (ا) الأحداث من نوع (ب) ويبين أنه عندما يكون موضوعان مقترنين باطراد

فى التجربة، فاننا فى الواقع نستدل على أحدهما من الآخر • (وحين يقول «نستدل» يعنى أن ادراكنا لأحدهما يجعلنا نتوقع الآخر • وهو لا يعنى استدلالا صوريا أو صريحا) • « ربما يعتمد الارتباط الضرورى على الاستدلال » لا العكس • معنى هذا أن نقول ان رؤية (أ) تتسبب فى توقع (ب) ، وبذلك تقودنا الى الاعتقاد بأن ثمة ارتباطا ضروريا بين (أ) و (ب) • والاستدلال لا يحده العقل ، ما دام أن هذا يقتضينا التسليم باتساق الطبيعة ، هذا الاتساق نفسه ليس ضروريا ، وانما هو مستدل اليه من التجربة •

وعلى ذلك يقاد « هيوم » الى الرأى القائل ، بأننا عندما نقول « أ تسبب ب » نقصد فقط أن أ و ب يقترنان فى الواقع اقترانا مطردا لا أن ثمة ارتباطا ضروريا بينهما • « وليس لدينا أى تصور آخر عن العلة والمعلول ، اللهم الا أن موضوعات معينة كانت مقترنة دائما معا •• وليس فى وسعنا أن ننفذ الى سبب الاقتران » •

ويدعم نظريته بتعريف «للاعتقاد» ، الذى هو ، كما يذهب ، «فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضر أو متداعية معه» • من خلال التداعى اذا كانت (أ) و (ب) قد اقترنتا مطردا فى التجربة الماضية، فانطباع (أ) يولد تلك الفكرة الحية عن (ب) التى تكون الاعتقاد فى (ب) • وهذا يفسر لم نعتقد أن (أ) و (ب) مرتبطان: المدرك الحسى (أ) مرتبط بفكرة (ب) ، وعلى ذلك فنحن نظن أن (أ) يرتبط بـ (ب) ، وان يكن هذا الرأى لا أساس له فى الواقع « فالموضوعات ليس بينها ارتباط معا يمكن الكشف عنه ، وكوننا نستطيع أن نسوق أى استدلال من ظهور أحدها الى تجربة الآخر ، لا يأتى من أى مبدأ آخر اللهم الا العادة التى تؤثر فى الخيال » • ويكرر «هيوم» عدة مرات رأيه الذى يناضل من أجله ويجادل ألا وهو أن ما يظهر لنا كارتباط ضرورى بين الموضوعات هو فى الواقع ارتباط فقط بين أفكار تلك الموضوعات : ان العادة تهيىء الذهن

و « أن هذا الانطباع أو التهيؤ ، هو الذى يزودنى بفكرة الضرورة »٠ ان تكرار الأمثلة الذى يقودنا الى الاعتقاد بأن (أ) تسبب (ب) ، لا يعطينا أى جديد فى الموضوع ، ولكن فى الذهن يقود الىالتداعى بين الأفكار ، وعلى ذلك « فالضرورة هى شىء يوجد فى الذهن ، لا فى الموضوعات » ٠

ولنتساءل الآن ماذا تراه رأينا فى نظرية « هيوم » ٠ لهذهالنظرية جزآن ، أحدهما موضوعى ، والآخر ذاتى ٠ فالجزء الموضوعى مفاده: حين نحكم بأن (أ) تسبب (ب) ، فان ما حدث بقدر ما يتعلق الأمر بـ (أ) و (ب) هو أننا قد لاحظنا مرارا وتكرارا اقترانهما ، أعنىأن (أ) قد أعقبتها فورا أو بغاية السرعة (ب) ٠

وليس لدينا حق أن نقول ان (أ) يجب أن تعقبها (ب) فى المناسبات المقبلة ٠ والآن هل لدينا أى سند فى أن نفترض ، رغم كثرة المرات التى كانت فيها (أ) تتبعها (ب) ، أية علاقة تتخطى هذا التعاقب ٠ الواقع ، أن العلية يمكن تعريفها فى حدود التعاقب ، وهى ليست تصورا مستقلا ٠

والجزء الذاتى من النظرية مفاده : أن اقتران (أ) بـ (ب) الملاحظ مرارا وتكرارا يجعل انطباع (أ) يسبب فكرة (ب) ٠ ولكن اذا كان علينا أن نعرف العلة، كما اقترحت فى الجزء الموضوعى من النظرية فيجب (نكرر الكلمات السابقة اذا استبدلنا تعريف العلة يصبح ما سبق :

« لقد لوحظ مرارا وتكرارا أن الاقتران الملحوظ بين الموضعين أ و ب مرارا وتكرارا يعقبه أمثلة تعقب فيها فكرة (ب) انطباع (أ) » ٠

وفى وسعنا أن نسلم بأن هذه القضية صحيحة بيد أنها لا تكاد تبلغ المدى الذى يعزوه «هيوم» للجزء الذاتى من نظريته ٠ وهو يؤكد المرة تلو المرة أن الارتباط المتكرر بين (أ) و (ب) لا يشكل أى سبب لتوقعهما مرتبطين فى المستقبل ، وانما هو فقط علة هذا التوقع ٠

ومعنى هذا أن نقول : ان تجربة الاقتران المتكرر تقترن في معظم الأحيان بعادة تداع • ولكن ، اذا تقبلنا الجزء الموضوعي من نظرية « هيوم » فالواقع القائل بأن التداعيات في الماضي كثيرا ما كانت تتشكل في ملابسات من هذا القبيل ، ليست سببا في افتراض أنها ستستمر ، أو أن تداعيات جديدة ستتشكل في ملابسات مماثلة • والحقيقة هي أنه ، حيثما كان الأمر متصلا بعلم النفس ، يبيح «هيوم» لنفسه أن يعتقد في العلية بمعنى يدينه هو بوجه عام • فلنأخذ مثلا شاهدا على ذلك : أنا أرى تفاحة ، وأتوقع أنني اذا أكلتها سأجرب نوعا معينا من الطعم • فتبعا لهيوم ليس هناك سبب لكوني أجرب هذا النوع من الطعم : ان قانون العادة يفسر وجود توقعي أنا ، ولكنه لا يبرره • بيد أن قانون العادة هو نفسه قانون علي • من ثم لو أخذنا « هيوم » مأخذ جد للزم أن نقول : بالرغم من أن منظر التفاحة في الماضي كان مقترنا بتوقع نوع معين من الطعم ، فليس ثمة سبب ينبغي معه أن يستمر اقتران هذا المنظر بذاك التوقع ، فربما حين أرى في المرة القادمة تفاحة سأتوقع أن يكون لها طعم مشابه لطعم لحم البقر المشوي • وفي وسعك ، في هذه اللحظة أن تظن الأمر على غير هذا الوجه ، ولكن ليس هذا سببا لتوقع كونك ستظنه على غير هذا الوجه بعد خمس دقائق • فلو كانت نظرية هيوم الموضوعية صحيحة، فليس لدينا سبب أفضل لتوقعات في علم النفس منه لتوقعات في العالم المادي • وفي الوسع رسم نظرية هيوم رسما كروكيا على النحو التالي : « القضية (أ هي علة ب) تعني (انطباع أ هو علة فكرة ب) » • وهذا ، كتعريف ، جهد غير موفق •

ومن ثم يجب علينا أن نفحص نظرية « هيوم » الموضوعية فحصا أدق • لهذه النظرية جزآن : (١) فحين نقول « أ هي علة ب » فان كل ما لنا حق في قوله هو أنه ، في التجربة الماضية ، كانت (أ) و (ب)

يتكرر ظهورهما معا فى تعاقب سريع ، ولم يلاحظ أى مثل لم تكن فيه (أ) متبوعة بـ (ب) أو مصحوبة بها • (٢) أيا كانت كثرة الأمثلة التى قد نكون لاحظنا فيها اقتران (أ) و (ب) ، فان ذلك لا يزودنا بأى سبب لتوقعهما مقترنين فى مناسبة مستقبلة ، وان كان ذلك علة لهذا التوقع • هذان الجزآن من النظرية يمكن بسطهما على ما يلى : (١) فى العلية ليس ثمة علاقة يتعذر تحديدها اللهم الا الاقتران أو التعاقب (٢) الاستقراء بمجرد العد ليس شكلا سليما للحجة • ولقد تقبل التجريبيون عامة القضية الأولى ونبذوا الثانية • وحين أقول انهم نبذوا الثانية ، فاننى أعنى أنهم اعتقدوا أنه عندما يكون هنالك تراكم كاف من أمثلة الاقتران فان توقع وجود الاقتران فى المثل التالى توقع يتخطى نسبة النصف ، أو ، اذا كانوا لم يأخذوا على الدقة بهذا ، فقد أخذوا بنظرية ما لها نتائج مماثلة •

وليست لدى الآن الرغبة فى مناقشة الاستقراء ، فهذا موضوع واسع وصعب ، وانما سأكتفى بأن ألاحظ أنه ، لو سلمنا بالنصف الأول من نظرية « هيوم » ، فان تنحية الاستقراء يجعل كل توقع بالنسبة للمستقبل غير معقول ، وحتى التوقع بأننا سنستمر نشعر بتوقعات • ولست أقصد فقط أن توقعاتنا قد تبوء بالفشل ، وأنها على أى حال يلزم التسليم بها• وانما أقصد أننا حتى لو أخذنا أثبت توقعاتنا مثل أن الشمس ستشرق غدا ، فليس ثمة ظل من سبب لكوننا نفترض كونها أميل الى التحقق من دونه • بهذا الاحتياط سأعود الى معنى « العلة » •

فأولئك الذين اختلفوا مع « هيوم » يسلمون بأن « العلة » هى علاقة نوعية تستتبع نتيجة ثابتة ، ولكن هذه النتيجة لا تستتبعها • فاذا عدنا الى ساعات الديكارتيين : لوجدنا أن كرونومترين دقيقين دقة كاملة يمكن أن يدقا الساعات الواحدة بعد الآخرة بثبات دون أن يكون

أحدهما علة دق الآخر . وعلى العموم ، فأولئك الذين يأخذون بهـذه النظرة يسلمون بأننا يمكننا أحيانا أن ندرك العلاقات العلية ادراكا حسيا ، وان كنا مضطرين في معظم الحالات أن نستدل عليها ، بطريقة قلقة شيئا ما ، من الاقتران المطرد . فلنر آية حجج مع هيوم وأيهـا ضده في هذه النقطـة .

يلخص « هيوم » حجته على ما يلى :

« انني أشعر أن هذه المفارقة هي أعظم مفارقة من بين جميـع المفارقات التي كان لي أو سيكون لي فرصة عرضها في هذا الكتـاب (رسالة في الطبيعة البشرية) ولا يسعني أن آمل في تقبلها والتغلب على الآراء المتغرضة المتأصلة في الجنس البشرى ، الا بفضـل الدليل الأكيد والبرهان الوطيد . وقبل أن نروض أنفسنا على تقبل هـذه النظرية ، فكم يجب علينا أن نعيد ونزيد في القول لأنفسنا أن مجرد رؤية موضوعين أو فعلين ، مهما يكن من ارتباطهما ، لا يمكن ألبتـة أن تزودنا بأية فكرة للقوة ، أو عن ارتباط بينهما : أما أن هذه الفكرة تنشأ من تكرار اتحادهما : أما أن التكرار لا يكتشف ألبتة أى شيء في الموضوعات ولا يسبب أى شيء فيها ، ولكن له نفوذ فقط على الذهن، بذلك الانتقال المعتاد الذى يولده : أن هذا الانتقال المعتاد هو من ثم مثيل للقوة وللضرورة ، اللتين تشعر بهما النفس ، ولا يدرك ادراكا خارجيا في الأجسام ؟ » .

لقد شاع اتهام هيوم بأن لديه نظرة للادراك مغالية في ذريتها، ولكنه يسلم بأن بعض العلاقات يمكن ادراكها . « ولا ينبغى لنا » على حد قوله « أن نستقبل كاستدلال أية ملاحظـة من الملاحظات التي نبديها بصدد الهوية ، وعلاقات الزمان والمكان ، ما دام الذهن لا يستطيع في أى منها أن يتخطى ما هو ماثل مثولا مباشرا للحواس» . وهو يقول ان العلية مختلفة في كونها تتخطى بنا الى ما وراء انطباعات

حواسنا ، وتنبئنا عن وجودات غير مدركة • وكحجة تبدو هده الحجة غير سليمة • فنحن نعتقد فى علاقات كثيرة عن الزمان والمكان لانستطيع ادراكها : فنحن نظن أن الزمان ينبسط الى الوراء والى الأمام ، وأن المكان يتخطى جدران حجرتنا • وحجة هيوم الحقيقية هى أنه ، بينما ندرك أحيانا علاقات الزمان والمكان ، فاننا لا ندرك ألبتة العلاقات العلية ، وهى التى يلزم ثمتئذ ، اذا أجزناها ، أن نستدل اليهـا من علاقات يمكن أن ندركها ادراكا حسيا • وعلى ذلك فان النزاع يوجز فى واقعة تجريبية واحدة : هل ندرك أحيانا أو لا ندرك ، عـلاقة يمكن أن تسمى علاقة علية ؟ وهيوم يقول لا ، وخصومه يقولون نعم، وليس من السهل أن نرى مدى الدليل الذى يمكن لكل جانب أن يسـوقه •

وأعتقد أنه ربما كانت أقوى حجة فى جانب هيوم هى التى تستمد من طابع القوانين العلية فى الفيزياء • ويظهر أن القواعد البسيطة على شكل « أ علة ب » لا يسلم بها ألبتة فى العلم ، اللهم الا كاقتراحات فجة ، فى المراحل الأولى • والقوانين العليـة التى حلت محـل مثل هذه القواعد البسيطة فى العلوم المتقدمة تبلغ من التعقيـد حدا لا يستطيع المرء معه أن يفترضها معطـاة فى الادراك ، فهى جميعهـا استدلالات ناضجة من ملاحظة مجرى الطبيعة • وسأدع جانبا النظرية الكمية الحديثة ، التى تعزز النتيجة السالفة • فبقدر ما يتصل الأمر بالعلوم الطبيعية نجد « هيوم » على حق تماما : فالقضايا من قبيل « أ علة ب » لا تتقبل ألبتة ، وميلنا الى تقبلها تفسره قوانين العادة والتداعى • هذه القوانين نفسها ، فى شكلها الدقيق ستكون أحكاما متقنة بالنسبة للنسيج العصبى ــ فسيولوجيته أولا ، ثم كيميائه ، وأخيرا فيزيائه •

ومع ذلك ، فان خصم « هيوم » ، حتى اذا سلم بكل ما قلناه

الآن عن العلوم الطبيعية قد لا يسلم مع هذا بكونه قد هزم هزيمة قاطعة . فقد يقول ان لدينا فى علم النفس حالات يمكن فيها ادراك علاقة علية . ان تصور العلة بأكمله ، يحتمل أن يكون مستمدا من الارادة ، ويمكن أن يقال ان فى وسعنا أن ندرك علاقة ، بين الارادة وبين الفعل الناجم عنها ، وهو شيء أكثر من كونه نتيجة ثابتة . والشيء نفسه يمكن أن يقال عن العلاقة بين ألم مفاجيء وصرخة ومع ذلك فمثل هذه الآراء جعلها علم وظائف الأعضاء صعبة للغاية . فبين ارادة تحريك ذراعى والحركة الناتجة ثمة سلسلة طويلة من الوسائط العلية تتألف من عمليات فى الأعصاب والعضلات . فنحن ندرك فقط الحدود النهائية لهذه العملية الارادة والحركة ، واذا ظننا أننا رأينا ارتباطا عليا مباشرا بين هذه وتلك لكنا مخطئين . هذه الحجة ليست مقنعة فى المسألة العامة ، ولكنها تبين أن من التهور أن نفترض أننا ندرك علاقات علية حين نظن أننا نفعل ذلك . فالميزان ، من ثم ، فى صالح نظرة هيوم القائلة بأن ليس ثمة شيء فى العلة اللهم الا تعاقب ثابت . ومع ذلك، فالدليل ليس مقنعا بالدرجة التى حسبها هيوم .

ولم يقنع « هيوم » برد الدليل على ارتباط على الى تجربة الاقتران المتكرر ، فقد شرع فى اقامة الحجة على أن مثل هذه التجربة لا تبرر توقع اقترانات مماثلة فى المستقبل . مثال ذلك (ولنكرر شاهدا سمعناه من قبل) عندما أرى تفاحة ، فان التجربة الماضية تجعلنى أتوقع أن طعمها سيكون كطعم تفاحة ، لا كطعم لحم بقر مشوى ، ولكن ليس ثمة تبرير معقول لهذا التوقع . فاذا كان ثمة توقع من هذا القبيل لكان لا بد أن يصدر عن المبدأ القائل « ان تلك الأمثلة التى لم يكن لدينا عنها تجربة ، تشبه تلك التى كان لدينا عنها تجربة » . وهذا المبدأ ليس ضروريا من الناحية المنطقية ، ما دمنا نستطيع على الأقل أن نتصور تغيرا فى مجرى الطبيعة . فينبغى أن يكون ثمتئذ مبدأ للاحتمال . بيد أن جميع الحجج المحتملة تفترض هذا المبدأ ، ومن ثم

فلا يمكن أن يبرهن عليه بأية حجة محتملة ، أو حتى تجعلها محتملة حجة من هذا القبيل . « فافتراض كون المستقبل يشبه الماضى ، ليس مؤسسا على حجج من أى نوع ، ولكن مستمد تماما من العادة » . (الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل الرابع) . والنتيجة شكية كاملة:

« كل استدلال احتمالى ليس الا نوعا من الاحساس . وليس فى الشعر والموسيقى وحدهما يلزم لنا أن نتبع ذوقنا واحساسنا ، وانما بالمثل أيضا فى الفلسفة . فعندما أقتنع بأى مبدأ فانما هى فكرة فقط التى تؤثر فى بدرجة أكبر . وحينما أوثر مجموعة من الحجج على سائرها ، فأنا لا أفعل شيئا اللهم الا أن أقرر من شعورى أن هذه المجموعة لها النفوذ الأعلى . فليس بين الموضوعات رابطة تجمع بينها معا يمكن اكتشافها ، كما أننا لا نسوق أى استدلال من ظهور أحدها على وجود الآخر من أى مبدأ آخر اللهم الا من العادة التى تعمل عملها فى الخيال » . (الكتاب الأول ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن) .

والنتيجة النهائية لبحث « هيوم » فيما يظن أنه معرفة ، ليست ما يلزم لنا أن نفترضه كان راغبا فيها ، فحاشية عنوان كتابه هى : « محاولة لادخال المنهج التجريبى للاستدلال فى الموضوعات الأخلاقية » . وواضح أنه استهل بحثه باعتقاد فى أن المنهج العلمى يثمر الحقيقة ، كل الحقيقة ولا شىء الا الحقيقة ، وينهى بحثه مع ذلك ، بالاقتناع بأن الاعتقاد لا يكون معقولا ألبتة طالما أننا لا نعرف شيئا . وبعد أن يبسط الحجج المؤيدة للشكية (الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفصل الأول) ، يمضى قدما لا ليدحض الحجج بل ليعود الى سرعة التصديق الطبيعية .

« فالطبيعة بضرورة مطلقة لا ضابط لها قد هيأتنا لنحكم كما هيأتنا لنتنفس ونشعر ، كما لا يسعنا أن نحتمل أكثر من ذلك النظر الى بعض الموضوعات فى ضوء أقوى وأملى ، استنادا الى ارتباطها

المعتاد بانطباع حاضر ، كما لا يسعنا أن نمنع أنفسنا من التفكير طالما أننا فى اليقظة ، أو من رؤية الموضوعات المحيطة بنا حين ندير عيوننا نحوها فى أشعة الشمس العريضة • وكل من يتجشم مشقات دحض هذه الشكية الكاملة ، فقد جادل فى الواقع بدون خصم ، وحاول بالحجج أن يقيم ملكة ، غرستها الطبيعة مسبقا فى الذهن وجعلتها لا مفر منها • ان قصدى اذن من بسط حجج تلك الفرقة الغريبة بسطا بغاية العناية ، هو فقط أن أجعل القارىء يحس بحقيقة فرضى ، وهو أن جميع استدلالاتنا المنصبة على العلل والمعلولات مستمدة من لا شىء اللهم الا من العادة ، وأن الاعتقاد أصح أن يكون فعلا من أفعال الجانب الحسى لطبيعتنا منه من أفعال الجانب العرفانى » •

ويواصل القول : (الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفصل الثانى) « ان الشاك لا يفتأ يستمر فى الاستدلال والاعتقاد ، حتى وهو يجزم بأنه لا يستطيع أن يدافع عن العقل بالعقل ، وبنفس القاعدة يلزم أن يوافق على المبدأ الخاص بوجود الجسم ، وان كان لا يستطيع أن يزعم بأية حجج من حجج الفلسفة الاحتفاظ بصدقه ••• وفى وسعنا أن نسأل أيضا : ما الذى يجعلنا نعتقد فى وجود الجسم ؟ ولكن لا جدوى من أن نسأل ما اذا كان هناك جسم أم لا ؟ فتلك نقطة يجب علينا أن نسلم بها فى جميع استدلالاتنا » •

وما سلف هو بداية فصل عن «الشكية بالنسبة للحواس»، وبعد نقاش طويل ينتهى هذا الفصل بالنتيجة التالية :

« هذا الشك ، بالنسبة للعقل وللحواس معا ، هو داء ، لا يمكن ألبتة البرء منه برءا أساسيا ، بل لا بد أن يعاودنا كل لحظة ، وان كنا قد نطرده بعيدا عنا ،وقد يبدو أحيانا أننا قد تخلصنا منه تخلصا تاما••• ان الاهمال وعدم الاهتمام يمكنهما وحدهما أن يزودانا بدواء • ولهذا السبب فأنا أركن اليهما ركونا تاما ، وآخذها قضية مسلمة،

أنه أيا كان رأى القارىء فى هذه اللحظة الحاضرة ، فانه بعد ساعة منها سيكون مقتنعا بأن هنالك عالما خارجيا وباطنيا معا » .

ليس ثمة داع لدراسة الفلسفة ـ هذا ما يسلم به هيوم ـ اللهم الا أن هذه الدراسة بالنسبة لبعض الأمزجة هى طريقة سائغة لتمضية الوقت « وفى جميع أحداث الحياة ما برح ينبغى لنا أن نحافظ على شكيتنا . فاذا اعتقدنا أن النار تدفىء أو أن الماء ينعش ، فما ذلك الا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا . بل وان كنا فلاسفة فينبغى فقط أن يكون ذلك على أساس مبادىء شكية ، وعن ميل نشعر به فى أننا نتبع هذه الطريقة فى السلوك » . واذا كان هيوم قد تخلى عن التأمل ، « فاننى أشعر ، بأننى سأكون خاسرا فى جانب اللذة ، وهذا هو مصدر فلسفتى » .

ان فلسفة هيوم ، سواء أكانت حقا أم باطلا ، تمثل افلاس حصافة القرن الثامن عشر . فهو يبدأ مثل « لوك » ، ومقصده أن يكون حسيا وتجريبيا ، لا يأخذ أى شيء مأخذ ثقة بل يسعى الى أى معلومات كانت يحصل عليها من التجربة والملاحظة . ولكن لما كان لديه ذكاء أفضل مما لدى لوك ، وكانت حدة ذهنه فى التحليل أعظم ، وكانت قدرته على تقبل التضاربات المريحة أضأل ، فقد توصل الى نتيجة كارثة، وهى أنه من التجربة والملاحظة لا شيء يتعلم . وليس هنالك شيء من قبيل الاعتقاد المعقول : « فاذا كنا نعتقد أن النار تدفىء أو أن الماء ينعش ، فما ذلك فقط الا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا » . فنحن لا نستطيع أن نكف عن الاعتقاد ، بيد أنه ليس ثمة اعتقاد يمكن أن يقوم على أساس غير هذا الأساس . كما لا يمكن لخط واحد من خطوط الفعل أن يكون معقولا بدرجة أكبر من غيره ، ما دامت كلها على حد سواء مؤسسة على اقتناعات لا معقولة . ومع ذلك فانه يبدو أن هيوم لم يكن ليسوق هذه النتيجة

النهائية . وحتى فى آكثر فصول كتابه شكية ، الذى يلخص فيه نتائج الكتاب الأول يقول : « وعلى العموم ، فالأغلاط فى الدين خطيرة ، بيد أن أغلاط الفلسفة تثير الضحك فقط » . لم يكن له الحق فى أن يقول هذا القول . « فخطير » كلمة تدل على علة ، والشاك بازاء العلية لا يمكنه أن يعرف أن أى شىء « خطير » .

والواقع أن « هيوم » ينسى ، فى الأقسام الأخيرة من كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، كل شىء حول شكوكه الأساسية ، ويكتب كثيرا مثلما كان يمكن لأى مفكر أخلاقى مستنير من أبناء عصره أن يكتب ، وهو يداوى شكوكه بالدواء الذى يوصى به ، أعنى « الاهمال وعدم الانتباه » . ان شكيته ، هى بمعنى ، شكية لا جد فيها ، مادام لا يستطيع أن يحافظ عليها فى الحياة العملية . وكان لها مع ذلك ، هذه النتيجة الخرقاء ، وهى أنها تشل كل مجهود لاثبات أن خطا من خطوط الفعل أفضل من الآخر .

وكان لا مفر لمثل هذا الرفض للنزعة العقلية من أن يتبعه تفجر صاخب للايمان غير المعقول . والشجار بين هيوم وروسو يرمز الى ذلك : لقد كان روسو مجنونا ولكنه صاحب نفوذ ، وكان هيوم عاقلا ولكن لا أنصار له . وقد نبذ التجريبيون الذين تلوه شكيته دون أن يدحضوها ، أما روسو وأنصاره فقد وافقوا هيوم على أنه ليس ثمة اعتقاد مؤسس على العقل ، ولكنهم ظنوا أن القلب أعلى شأنا من العقل ، وقد سمحوا له أن يقودهم الى اقتناعات شديدة الاختلاف عن تلك التى احتفظ بها هيوم فى الحياة العملية . والفلاسفة الألمان من كانط الى هيجل ، لم يتمثلوا حجج « هيوم » . وأنا أقول هذا متعمدا ، بالرغم من الاعتقاد الذى يشارك فيه كثير من الفلاسفة « كانط » ، وهو أن كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » يرد على « هيوم » . والواقع أن هؤلاء الفلاسفة ــ وعلى الأقل كانط وهيجل ــ

يمثلون نمطا من النزعة العقلية سابقا على النمط الذى يمثله هيوم ، ويمكن دحضه بحجج هيوم . والفلاسفة الذين لا يمكن دحضهم بهذه الطريقة هم أولئك الذين لا يزعمون أنهم عقليون ، أمثال روسو ، وشوبنهاور ، ونيتشه . ان نمو اللاعقل فى غضون القرن التاسع عشر، وما جرى فى القرن العشرين، هو التتمة الطبيعية لهدم هيوم للتجريبية.

فمن المهم والحال كذلك أن نكتشف ما اذا كان ثمة أى رد على هيوم فى اطار فلسفة تجريبية تماما أو تجريبية بصفة رئيسية . فاذا لم يكن الأمر كذلك فليس هنالك اختلاف مفهوم بين الصحة العقلية والجنون . فالمجنون الذى يعتقد أنه بيضة مسلوقة ، يدان فقط على أساس أنه أقلية، أو بالأحرى — اذا كان علينا ألا نفترض الديمقراطية — على أساس أن الحكومة لا تتفق معه . هذه وجهة نظر يائسة ، ويجب أن نأمل فى أن تكون هنالك طريقة ما للنجاة منها .

ان شكية هيوم تستند استنادا كليا على نبذه لمبدأ الاستقراء . فمبدأ الاستقراء، كما يطبق على العلية يقول انه ، اذا وجدت (أ) مرات عديدة تصحبها (ب) أو تعقبها ، وليس ثمة مثل معروف عن (أ) لا تكون فيه مصحوبة بـ (ب) أو تعقبها (ب)، وعلى ذلك فمن المحتمل عند المناسبة التالية التى تلاحظ فيها أ أن تصحبها ب أو تعقبها. فاذا كان المبدأ ملائما، فان عددا كافيا من الأمثلة يجب أن يجعله غير مفتقر لليقين . فاذا كان هذا المبدأ أو أى مبدأ آخر يمكن أن يستنبط منه ، صحيحا ، واذن ، لكانت الاستدلالات العلية التى يستبعدها « هيوم » صحيحة ، ليس لكونها تزودنا باليقين ، ولكن لكونها تزودنا بالاحتمال للأغراض العملية . فاذا لم يكن هذا المبدأ صحيحا ، فان كل محاولة للوصول الى القوانين العامة العلمية من الملاحظات الجزئية فهى محاولة مغالطة ، ولا منجاة لتجريبى من شكية « هيوم » . والمبدأ ذاته لا يمكن بالطبع، بدون الدور فى دائرة أن يستدل اليه من الاتساقات الملحوظة ، ما دام

أنه مطلوب لتبرير استدلال من هذا القبيل • فيجب اذن أن يكون مبدأ مستقلا ليس مؤسسا على التجربة ، أو مستنبطا من مبدأ مستقل غير مؤسس على التجربة • الى هذا الحد أثبت هيوم أن النزعة التجريبية الخالصة ليست أساسا كافيا للعلم • ولكن اذا سلمنا بهذا المبدأ الواحد فإن كل شيء آخر يمكن أن ينبع متسقا مع النظرية القائلة بأن كل معرفتنا مؤسسة على التجربة • ويجب أن يكون أمرا مسلما به أن هذا ابتعاد خطير عن التجريبية الخالصة ، وأن أولئك الذين ليسوا تجريبيين قد يتساءلون لم كان الأمر كذلك ، فاذا سمح بابتعاد واحد ، فينبغي أن يمنع تكرار ذلك • هذه ، مع ذلك ، أسئلة لم تثرها مباشرة حجج هيوم • ان ما تثبته هذه الحجج — ولست أظن أن من الممكن المنازعة في الدليل — هو أن الاستقراء مبدأ منطقي مستقل غير قادر على أن يستدل اليه سواء من التجربة أو من مبادىء منطقية أخرى ، وأنه بدون هذا المبدأ يستحيل العلم •

الفصل الثامن عشر

الحركة الرومانسية

منذ الشطر الثانى من القرن الثامن عشر والى يومنا هذا ، تأثر الفن والأدب والفلسفة بل والسياسة ، تأثرا ايجابيا أو سلبيا ، بطريقة الشعور التى كانت تميز بطابعها ما يمكن تسميته بمعنى واسع ــ الحركة الرومانسية • وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الطريقة قد أجبروا على أن يحسبوا حسابها ، وفى كثير من الحالات كان تأثرهم بها أشد مما كانوا يعلمون • وفى هذا الفصل أنوى اعطاء وصف موجز للنظرة الرومانسية ، وبصفة رئيسية فى الأمور التى ليست فلسفية على الدقة، ذلك لأن هذه النظرة هى الخلفية الثقافية لأغلب الفكر الفلسفى فى تلك الحقبة من الزمن ، وهو الفكر الذى ينصب اهتمامنا عليه •

لم تكن الحركة الرومانسية فى بداياتها مرتبطة بالفلسفة ، بيد أنه لم يمض وقت طويل حتى كان لها بها ارتباطات . فقد ارتبطت من خلال روسو ، بالسياسة أول ما ارتبطت . ولكن قبل أن يكون فى وسعنا أن نفهم آثارها السياسية والفلسفية ، ينبغى لنا أن نعتبرها فى أشد أشكالها جوهرية وهو كونها ثورة على المعايير الأخلاقية والجمالية الجارية .

والشخصية الأولى العظيمة فى الحركة هى « روسو » ، بيد أنه الى حد ما ، يعبر فقط عن اتجاهات موجودة من قبل . وكان المثقفون فى فرنسا القرن الثامن عشر يعجبون اعجابا كبيرا بما كانوا يدعونه « الحساسية » ، وكانت تعنى نزوعا الى العاطفة ، وبالأخص الى عاطفة التعاطف . ولكى تكون العاطفة مرضية تمام الارضاء ، يجب أن تكون مباشرة وعنيفة ومتسقة اتساقا تاما مع الفكر . انالرجل الحساس تحرك مشاعره الى أن يذرف الدموع منظر أسرة ريفية واحدة معدمة، وقد يكون بارد الأعصاب ازاء خطط مدروسة لتحسين أحوال مجموع الفلاحين كطبقة . وقد كان يفترض أن الفقراء يملكون من الفضيلة أكثر مما يملك الأغنياء ، وكان يظن أن الحكيم رجل يعتزل فساد البلاط لينعم بلذة سلام تكفله حياة ريفية لا طموح فيها . ونجد هذا الموقف كمزاج عابر ، عند الشعراء فى كل الحقب على التقريب . فالدوق المنفى فى « كما تحبها » يعبر عن هذا الموقف ، وان كان يعود الى دوقيته بأسرع ما يمكنه ، والحزين « جاك » وحده هو الذى يؤثر مخلصا حياة الغابة . وحتى « بوب » النموذج الكامل لكل ما ثارت عليه الحركة الرومانسية يقول :

سعيد ذلك الرجل الذى ترتبط رغبته وعنايته
بأراضى أهله وعشيرته
يقنع بأن يستنشق هواء وطنه
على أرضه التى له

والفقراء فى خيالات الذين صقلوا حساسيتهم ، كان لهم دائما مساحات ضئيلة من أرض الأهل وكانوا يعيشون على ثمرة كدهم دون ما حاجة للتجارة الخارجية . والحق أنهم كانوا دائما يفقدون الأراضى فى ملابسات مثيرة للشفقة لأن الأب المسن لم يعد يستطيع العمل والابنة الفاتنة توشك أن تنحرف ، وراهن العقار الشرير أو اللورد كان متأهبا للانقضاض اما على الأراضى أو على فضيلة الابنة . ولم يكن الفقراء فى نظر الرومانسيين حضريين ولا صناعيين على الاطلاق ، فالبروليتاريا تصور من تصورات القرن التاسع عشر ، ربما كان له بالمثل طابع رومانسى ولكنه كان مختلفا بالمرة .

وكان روسو يناشد عبادة الحساسية القائمة من قبل ، وقد أعطاها اتساعا ومجالا لم تكن لتحوزهما بدونه . كان ديمقراطيا ، ليس فقط فى نظرياته بل أيضا فى ذوقه . فلفترات طويلة من حياته كان فقيرا شريدا ، يتلقى العطف من قوم أقل حرمانا منه بنسبة ضئيلة . وكان رده على هذا العطف ، فى كثير من الأحيان بأسوأ جحود ، ولكن استجابته من حيث الانفعال كانت ما يستطيع أن يرغب فيه أشد المتحمسين للحساسية . ولما كان لديه ذوق المتشرد ، فقد وجد قيود المجتمع الباريسى مضجرة . وقد تعلم منه الرومانسيون ازدراء لعوائق العرف — أولا فى الملبس والسلوك ، فى الرقص البطىء وفى الشعر المقطعى البطولى ، ثم فى الفن والحب وأخيرا فى دائرة الأخلاق التقليدية بأسرها .

ولم يكن الرومانسيون بدون أخلاق ، على العكس كانت أحكامهم الأخلاقية حادة وعنيفة . ولكنها كانت مؤسسة على مبادىء أخرى مختلفة تماما عن تلك التى كانت تبدو خيرا لأسلافهم . والحقبة من سنة ١٦٦٠ حتى « روسو » كانت تهيمن عليها ذكريات حروب الدين

والحروب المدنية فى فرنسا وانجلترا وألمانيا • وكان الرجال شديدى الوعى بخطر التشوش الكامل ، والنزعات الفوضوية لكل الانفعالات العارمة ، وأهمية الأمن ، والتضحيات الضرورية لانجازه • وكان الحذر يعتبر الفضيلة العليا ، وكان العقل يقدر كأمضى سلاح ضد المتعصبين المخربين ، وكان السلوك المهذب يطرى كحاجز ضد النزعة البربرية • وغدا كون « نيوتن » المنظم حيث تدور الأجرام السيارة حول الشمس دورات ثابتة ، فى مدارات ثابتة تخضع للقانون ، غدا كون « نيوتن» رمزا متخيلا للحكومة الصالحة • وكان كبح الجماح فى التعبير عن الانفعال هو الهدف الرئيسى للتربية ، وأوثق دلالة على الرجل النبيل المحتد • وفى الثورة ، قضى الارستقراطيون السـابقون على العصر الرومانسى نحبهم فى هدوء ، بينما ماتت مدام رولان ودانتون ، وكانا رومانسيين ، فى صخب بلاغى •

وعلى أيام « روسو » ، سئم كثير من الناس الأمن ، وأصبحوا يرغبون فى الاثارة • وأتخمتهم الثورة الفرنسية والنابليونية منها • وحين عادت الحياة السياسية الى السكون ، كان سكونا ميتا صارما وعدائيا لكل حياة نشيطة الى الحد الذى لم يكن ليستطيع أن يحتمله الا المحافظون المرهبون فقط • وترتب على ذلك أنه لم يكن هنالك ثمة اذعان للأمر الواقع Status quo ، كذلك الاذعان الذى كان الطابع المميز لفرنسا تحت حكم الملك الشمس Roi Soleil ، وانجلترا حتى الثورة الفرنسية • وأخذت الثورة على الحلف المقدس Holy Alliance فى القرن التاسع عشر صورتين • فمن جانب ، كانت ثورة نزعة التصنيع ، فالرأسماليون والبروليتاريون معا ضد الملكية والارستقراطية ، فهذه لم تكد تمسها النزعة الرومانسية وتعود فى كثير من الجوانب الى القرن الثامن عشر • ويمثل هذه الحركة الراديكاليون المتفلسفون ، وحركة التجارة الحرة ، والاشـتراكية الماركسـية • وكانت الثورة الرومانسية مختلفة تماما عن هذه • فالرومانسيون لا يستهدفون حياة

السلام والهدوء ، ولكن حياة فردية جياشة بالانفعال والنشاط • ولم يكن لديهم تعاطف مع نزعة التصنيع لأنها كانت قبيحة ، ولأن التنقيب عن المال بدا لهم غير قمين بنفس خالدة ، ولأن نمو التنظيمات الاقتصادية الحديثة يتعارض مع الحرية الفردية • وفى الحقبة التى أعقبت الثورة اتجهوا الى السياسة ، تدريجيا ، من خلال النزعة القومية: وكان الشعور السائد أن كل أمة كان لها روح مشتركة لا يمكن أن تكون حرة طالما أن حدود الدول مختلفة عن حدود الأمم • وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، كانت النزعة القومية أشد المبادىء الثورية نشاطا وحيوية ، وكان معظم الثوريين يؤيدونها بحماس •

لقد كانت الحركة الرومانسية تتميز ، ككل ، بالاستعاضة بالمعايير الجمالية عن المعايير النفعية • فدودة الأرض مفيدة ، ولكنها ليست جميلة ، والنمر جميل ولكنه ليس مفيدا • وقد أطرى داروين (الذى لم يكن رومانسيا) دودة الأرض ، وأطرى « بليك » النمر • وكان لأخلاق الرومانسيين دوافع جمالية بالدرجة الأولى • بيد أننا لكى نميز طابع الرومانسيين من الضرورى أن ندخل فى الاعتبار ، لا أهمية الدوافع الجمالية فقط ، وانما أيضا تغير الذوق الذى جعل احساسهم بالجمال مختلفا عن احساس أسلافهم به • من هذا ايثارهم للعمارة القوطية: مثال من أشد الأمثلة وضوحا ، ومثال آخر هو ذوقهم فى المناظر • فدكتور « جونسون » كان يفضل « فليت ستريت » على أى منظر طبيعى ريفى ، وكان يذهب الى أن الانسان الذى يضيق ذرعا بلندن فهو يضيق ذرعا بالحياة • واذا كان أى شىء فى الريف قد أعجب به أسلاف « روسو » ، فقد كان منظر الخصب ، مع المراعى الغنية والحركة الهادئة • ولما كان « روسو » سويسريا ، فقد كان بالطبع ، معجبا بجبال الألب • وفى روايات تلاميذه وقصصهم ، نجد السيول الجارفة ، والجرف المخيفة ، والغابات الموحشة ، والعواصف الراعدة، وأعاصير البحر ، وبوجه عام ، ما لا فائدة منه ، وما هو مخرب وعنيف•

ويبدو هذا التغير لي تغيرا متفاوتا من حيث درجة الاستمرار • فيكاد كل شخص في أيامنا هذه ، يفضل شلالات نياجارا ، وجراند كانيون على المروج الخضراء وعلى حقول القمح المتماوج • وفنادق السياح تزودنا بالبينة الاحصائية على ذوق المناظر •

وقد درس مزاج الرومانسيين أفضل دراسة في الانتاج الروائي• لقد كانوا يؤثرون كل غريب : الأشباح ، القصور القديمة المتداعية ، والحزانى المكلومين من آخر سلالة الأسر التي كانت يوما ما عظيمة ، والممارسين للتنويم المغناطيسي والعلوم الخفية ، والطغاة الساقطين والقراصنة الشرقيين • وكتب « فيلدينج » و « سمولت » عن الأناسي العاديين في ملابسات يحتمل أن تكون حدثت ، وكذلك فعل الواقعيون الذين كانوا يكتبون برد فعل ضد الرومانسية • ولكن مثل هذه الموضوعات كانت في نظر الرومانسيين موضوعات مبتدلة للغاية ، وكانوا يستشعرون الالهام فقط ازاء كل ما هو عظيم وبعيد ومفزع • فالعلم ، من ذلك النوع الذي قد يثير بعض الشك ، يمكن الانتفاع به اذا كان يفضي الى شيء مثير للدهشة • ولكن في الأساس، كانت العصور الوسطي وكل ما ينتمي اليها الى أقصى حد ، هو الذي يرضي الرومانسيين خير أرضاء• وكانوا في كثير من الأحيان، ينقطعون عن الواقع الماثل ، سواء في الماضي أو في الحاضر ، انقطاعا كليا • والبحار القديم شاهد في هذا الصدد ، وكوبلا خان Kubla Khan « لكولريدج » يصعب أن يكون « ماركو بولو » الملك التاريخي • وجغرافية الرومانسيين تثير الاهتمام : فمن « اكسانادو » الى «شاطيء كورازميا المنعزل » ، كانت الأماكن التي يهتم بها قاصية ، أسيوية، أو قديمة •

وبالرغم من كون الحركة الرومانسية تستمد أصلها من « روسو » ، فقد كانت أول ما كانت حركة ألمانية بصفة رئيسية • لقد

كان الرومانسيون الألمان شبابا فى السنى الأخيرة من القرن الثـامن عشر ، وكان تعبيرهم عما يعد أعظم مميز لوجهة نظرهم عندما كانوا شبابا • وأولئك الذين لم يكن لهم الحظ فى أن يموتوا شبابا تركوا فرديتهم فى النهاية ليحجبها اتساق الكنيسة الكاثوليكية (كان فى وسع الرومانسى أن يغدو كاثوليكيا لو ولد بروتستانتيا ، ولـكن يصعب أن يصبح كاثوليكيا بطريقة أخرى ، حيث كان من الضرورى الجمع بين الكاثوليكية والثورة) • وقد أثر الرومانسـيون الألمان بنفوذهم فى « كولريدج » و « شيلر » ، وغدت هذه النظرة شائعة فى انجلترا فى غضون السنى الأولى من القرن التاسع عشر ، مستقلة عن النفوذ الألمانى • وفى فرنسا ازدهرت هذه النظرة ، وان كان ذلك فى صورة أضعف بعد عصر عودة الملكية حتى « فيكتور هوجو » • وفى أمريكا نراها تكاد تكون نقية عند « ملفيـــل » و « ثورو » و «بروك فارم» ، وأخف الى حد ما عند «اميرسون» و «هاوثورن» • ومع أن الرومانسيين قد يمموا وجوههم شطر الكاثوليكية ، فقد كان ثمة شىء بروتستانتى يتعذر استئصاله فى النزعة الفردية فى نظرتهم • وكان ما حققوه من نجاح مطرد فى مزج العادات والآراء والنظم قاصرا بأسره ، فى الأعم الأغلب ، على الأقطار البروتستانتية •

ويمكننا أن نلحظ بدايات النزعة الرومانسـية فى انجلترا فى كتابات الهجائين • ففى « المتنافسين » (١٧٧٥) « لشريدان » ، كانت البطلة مصممة على الزواج من رجل فقير تحبه ، مؤثرة له على رجـل غنى يرضى عنه الوصى عليها وأهلها ، بيد أن الرجل الغنى الـذى اختاروه لها حين يغازلها تحت اسم مستعار زاعما أنه فقير ، يظفر بحبها • وتثير « جين أوستن » السخرية من الرومانسـيين فى كتابها « دير نورثانجر والحس والحساسية » (١٧٩٧ — ١٧٩٨) • ففى « ديـر نورثانجر » بطلة تضلها وتغرر بها « أسرار أودلفـــو » المغرقة فى الرومانسية لمؤلفتها السيدة «رادكليف» وقد نشرت سنة ١٧٩٤ • وأول

مؤلف رومانسى جيد فى انجلترا ـ لو تركنا جانبا « بليك » الـذى كان انعزاليا من اتباع « سويدنبرج » ولا يكاد ينتمى الى أية «حركة» ـ كان ديوان « كوليردج» « البحار القديم » الذى نشر سـنة ١٧٩٩ • وفى السنة التالية ، ولسوء الحظ أنه بعد أن حظى بمنح مالية من « ودجوودز » Wedgoods ، ذهب الى « جوتينجن » واسـتغرق فى دراسة «كانط» ولم يفض هذا الى تجويد شعره •

وبعد « كوليريدج » أصبح « وودورث » و « ســـووذى » رجعيين ، وكبحت كراهية الثورة و « نابليون » النزعة الرومانسية الانجليزية كبحا مؤقتا • ولكنها لم يلبث أن أعـاد اليهـا الحيـاة « بايرون » و « شيلى » و « كيتس » ، وسادت الى درجة ما العهد الفيكتورى بأسره • وقصة « فرانكنشتاين » « لمارى شيللى » ، التى كتبت مستلهمة من أحاديث جرت مع « بايرون » بين مناظر جبال الألب الجميلة ، تشمل ما يمكن اعتباره الى حد كبير تاريخا مجازيا تنبؤيا لتطور النزعة الرومانسية • ففرانكنشتاين المسخ ، ليس كما غدا فى الأقوال المأثورة مجرد مسخ • فهو أولا كائن لطيف ، يحن الى العواطف الانسانية ، ولكنه سيق الى الكراهية والعنف نتيجة الهلع الذى يثيره قبحه فى أولئك الذين يسعى الى الظفر بحبهم • وكان ـ دون أن يراه أحد ـ يرعى أسرة فاضلة من الفقراء ساكنى الكوخ ، حيث كان يشارك سرا فى أعمالهم • وفى النهاية قرر أن يجعل نفسه معروفا لهم•

« كلما طالت رؤيتى لهم ، زادت رغبتى فى أن أسعى الى حمايتهم وعطفهم ، لقد كان فؤادى يتلهف الى أن تعرفنى هذه المخلوقات الطيبة وتحبنى ، أن أرى نظراتهم العذبة تتجه نحوى فى عطف وحنان ، كان ذلك أقصى ما أطمح اليه ، ولم أجرؤ على الظن بأنهم قد يطوون عنى كشحا ازدراء لشأنى وفزعا منى » •

ولكنهم فعلوا • وعلى ذلك فقد ضرع الى خالقه أن يخلق أنثى

تشبهه ، وحين أبى عليه ذلك ، وهب نفسه لقتل كل من أحبهم فرانكنشتاين الواحد بعد الآخر . ولكنه حتى حينما أنجز قتل ضحاياه كلهم ، وبينما كان يحملق فى جثة فرانكنشتاين ، ظلت مشاعر المسخ نبيلة :

« هذا أيضا ضحيتى .. فبقتله تتم جرائمى وتبلغ عبقرية كيانى البائسة منتهاها .. آه يا فرانكنشاين .. أيها الكائن الكريم المتفانى ماذا يجدى أن أطلب منك الآن أن تغفر لى ؟ أنا الذى قضيت عليك فى غير رجعة بالقضاء على كل من أحببت . وا أسفاه .. انه بارد لا يستطيع أن يجيبنى .... وحين أقلب فى ذلك السجل المخيف لآثامى، لا أستطيع أن أصدق أننى هو عين المخلوق الذى امتلأت خواطره ذات مرة برؤى سامية سامقة فى حب الخير واجلاله ، ولكن هذا بالفعل ما حدث ، فالملاك الساقط يغدو الشيطان الخبيث . ولكن حتى هذا العدو لله وللانسان له أصدقاء ومشاركون فى حزنه ، أنا وحدى » .

واذا نزعنا عن هذه السيكولوجية شكلها الرومانسى لما كان فيها شىء غير واقعى ، وليس من الضرورى أن نبحث عن فراصنة أو ملوك مخربين لكى نجد نظراء . فبالنسبة لزائر انجليزى كان القيصر السابق فى « دورين » يتحسر لأن الانجليز لم يعودوا يحبونه . ويشير د . « برت » فى كتابه عن انحراف الأحداث الى صبى فى السابعة أغرق صبيا آخر فى قناة « ريجنت » . وكان عذره فى ذلك أنه لا أسرته ولا أقرانه أبدوا عطفا نحوه . وكان د . « برت » لطيفا معه ، وقد صار مواطنا محترما ، ولكن لم يكن هناك د . « برت » لينهض باصلاح مسخ « فرانكنشتاين » .

ليست سيكولوجية الرومانسيين هى الملومة : بل معيار القيم لديهم . فقد كانوا يعجبون بالانفعالات العنيفة ، من أى نوع تكون،

ومهما تكن نتائجها الاجتماعية • فالحب الرومانسى وبخاصة حين يكون سىء الحظ ، هو الحب القوى بالدرجة التى تكفى ليحوز رضاهم • بيد أن معظم الانفعالات القوية مدمرة ــ فالكرامة ، والحقد ، والغيرة، والندم واليأس تثير كرامة وغضب المظلومين ، والحماس الحربى والاحتقار للأرقاء والجبناء • ومن هنا نجد أن نمط الانسان الذى تتحمس له وتشجعه النزعة الرومانسية، وبخاصة على الضرب البايرونى، هو الانسان العنيف ، المعادى للمجتمع ، الثائر الفوضوى ، أو الطاغية المنتصر •

هذه النظرة تنادى بنداء نجد أسبابه كامنة بعمق فى الطبيعة الانسانية والظروف والملابسات التى تحيط بالانسان • فقد أصبح الانسان من أجل مصلحته الخاصة ميالا للجماعة ، ولكنه بالغريزة ظل الى حد كبير مؤثرا للعزلة ، ومن هنا الحاجة الى الدين والأخلاق لتقوية المنفعة الخاصة • بيد أن عادة التخلى عن الاشباعات الحاضرة من أجل مكاسب فى المستقبل لهى عادة مضجرة ، وعندما تثار الانفعالات يغدو من الصعب الحفاظ على قيود السلوك الاجتماعى الكابحة للجماح • فأولئك الذين يلقون بهذه القيود جانبا فى مثل هذه الحالات يكتسبون طاقة جديدة واحساسا بالقوة ناجما عن توقف الصراع الداخلى ، ومع أنهم قد يصلون فى النهاية الى الكارثة ، فانهم ينعمون أثناء ذلك باحساس بالانجذاب نحو الله ، وهو وان كان معروفا عند معظم المتصوفة فانه لا يمكن ألبتة أن يمارس بفضيلة مشائية عادية • وجانب العزلة فى طبيعتهم يؤكد ذاته ، ولكن اذا استمر العقل كان لا بد لهذه العزلة من أن تغلفها الاسطورة • ويصبح الصوفى هو والله كيانا واحدا ، بل فى تأمله فى اللامتناهى يشعر بأنه متحرر من واجبه نحو جاره • والثائر الفوضوى قد يفعل أفضل من ذلك : انه لا يشعر أنه هو والله كيان واحد بل يشعر بأنه هو الله • فالحقيقة والواجب اللذان يمثلان خضوعنا للمادة ولجيراننا ، لم يعد لهما وجود عند الانسان الذى

صار الها ، وبالنسبة للآخرين الحقيقة هى ما يفرضه هو ، والواجب هو ما يأمر به • واذا استطعنا أن نعيش منعزلين ودون عمل لكان فى وسعنا جميعا أن ننعم بنشوة الاستقلال ، وما دمنا لا نستطيع فان مباهجه فى متناول المجانين والطغاة فقط •

ان ثورة الغرائز المنعزلة على الروابط الاجتماعية هى المفتاح الى الفلسفة والسياسة ، والمشاعر الخاصة بما يطلق عليه الحركة الرومانسية ، وليس هذا فقط بل وكل ما انحدر عنها الى يومنا هذا • فقد أصبحت الفلسفة تحت نفوذ النزعة المثالية الألمانية مثالية انطوائية مطلقة وأعلن التطور الذاتى المبدأ الأساسى فى الأخلاق • وفيما يختص بالمشاعر كان لابد أن يتم تراض ينبو عن الذوق بين السعى الى العزلة وضرورات العاطفة والاقتصاد • وقصة د•هـ• لورنس الرجل الذى أحب الجزر ، يزدرى بطلها مثل هذا التراضى ازدراء بتزايد حتى ينتهى أمره بالموت جوعا وبردا ، وان كان ينعم بالعزلة الكاملة ، بيد أن هذه الدرجة من الاتساق لم يحققها الكتاب الذين يمتدحون الوحـــدة •

وليست مناعم الحياة المتحضرة فى متناول ناسك ، ومن يرغب فى تأليف كتب أو انتاج أعمال فى الفن يتحتم عليه أن يخضع لمساعدات الآخرين اذا كان له أن يعيش بينما يؤدى عمله • ولكى يستمر فى الاحساس بالوحدة يتحتم عليه أن يمنع أولئك الذين يخدمونه من أن يمسوا نفسه : ويتحقق هذا على خير وجه اذا كانوا أرقاء • والحب المشبوب ، هو على أية حال أمر أصعب • وبقدر ما يكون المحبون المشبوبون فى ثورة على القيود الاجتماعية ، يكونون موضع اعجاب ، ولكن فى الحياة الواقعية سرعان ما تغدو علاقة الحب قيدا اجتماعيا . ويصبح الشريك فى الحب مكروها بحماس أشد اذا كان الحب قويا بدرجة تجعل من الصعب كسر هذه الرابطة • ومن هنا يتصور الحب كمعركة يحاول فيها كل أن يهدم الآخر بأن يقتحم الجدران التى تحمى نفسه أو نفسها • هذه الوجهة من النظر غدت مألوفة فى ثنايا كتابات

« ستريندبرج » Strindberg وبدرجة أشد فى كتابات « لورنس » •

وليس الحب المشبوب فقط ، بل كل علاقة صداقة مع الآخرين ، يمكن أن تنطوى فى هذه الطريقة فى الشعور ، بقدر ما يكون فى الوسع اعتبار الآخرين حماة لنفس من النفوس • وهذا ملائم اذا كان يربط بين الآخرين رابطة الدم ، وكلما كان ارتباطهم أقرب كان ذلك ممكنا بدرجة أيسر • ومن هنا فالتأكيد على السلالة يقود ، كما فى حالة البطالة ، الى الزواج بين الأقارب • لكم كان تأثير هذا تأثيرا بليغا فى « بايرون » كما نعلم ، ويقترح « فاجنر » شعورا مماثلا فى حب « سيجموند » و « سيجلند » • وقد آثر « نيتشه » أخته على سائر النساء ، وان لم يكن ذلك مجلبا للعار : « كم أشعر شعورا قويا بكل ما تقولين وما تفعلين ، ولا غرو فنحن ننتمى الى أصل واحد • وأنت تفهمين عنى أفضل مما يفهم الآخرون ، لأننا أتينا من أرومة واحدة وهذا يلائم خير ملاءمة « فلسفتى » •

ومبدأ القومية ، الذى كان « بايرون » نصيرا متحمسا له ، هو امتداد لذات « الفلسفة » • فالأمة يفترض كونها جنسا ينحدر من أسلاف مشتركين ، وتشترك فى نوع ما من « الوعى بالدم » • و « مازينى » الذى كان يعيب على الانجليز تخلفهم فى تقدير « بايرون » تصور للأمم فردية صوفية ، ونسب اليها نوعا من العظمة الفوضوية التى بحث عنها رومانسيون آخرون فى رجال أبطال • فالحرية للأمم غدت ، لا فى نظر « مازينى » فقط بل وأيضا فى نظر رجال الدولة المتسمين بالاعتدال بالمقارنة به ، كشىء مطلق ، وهو ما يجعل التعاون الدولى مستحيلا من الناحية العملية •

والاعتقاد فى الدم والجنس يرتبط بالطبع بالنزعة المضادة السامية • وفى عين الوقت كانت النظرة الرومانسية تزدرى ازدراء شديدا التجارة والشئون المالية ، ومن ثم قادها هذا الى أن تعلن

معارضتها للرأسمالية ، وهى معارضة مختلفة تماما عن معارضة الاشتراكى الذى يمثل مصلحة البروليتاريا ، ما دامت معارضة مؤسسة على كراهية الشواغل الاقتصادية ، يعززها الافتراض القائل بأن العالم الرأسمالى يحكمه اليهود • هذه الوجهة من النظر يعبر عنها «بايرون» فى مناسبات نادرة حين كان يتنازل ليلاحظ شيئا ما سوقيا من قبيل القوة الاقتصادية :

من يمسك بميزان العالم ؟ من يهيمن
على المنتصرين ، ملكيين أو ليبراليين ؟
من يحرض وطنيى أسبانيا عراة الصدور !
(الذين جعلوا لذكريات أوربا صريرا وهديرا)
من يجعل العالم ، القديم والجديد على حد سواء ، فى ألم
أو فى لذة ؟ من يجعل السياسة تثرثر ؟
ظل جرأة نابليون الرفيعة ؟
انه « روتشيلد » اليهودى ، وزميله « بارينج » « المسيحى »

ربما لم تكن القصيدة موسيقية بدرجة كبيرة ، ولكن الشعور شعور زماننا ، وقد تردد صداه عند كل أتباع «بايرون» •

وتستهدف الحركة الرومانسية فى جوهرها تحرير الشخصية الانسانية من أغلال العرف الاجتماعى والأخلاقيات الاجتماعية ، وكانت هذه الأغلال ، فى جانب منها ، معوقا لا جدوى منه لأشكال مرغوبة من النشاط ، ذلك لأن كل جماعة قديمة قد طورت قواعد للسلوك لم يذكر عنها شىء اللهم الا أنها تقليدية • بيد أن الانفعالات الأنانية لو ترك لها الحبل على الغارب ، لما كان من اليسير اخضاعها من جديد لمطالب المجتمع • لقد نجحت المسيحية ، الى حد ما ، فى اخضاع الأنا ، بيد أن القضايا الاقتصادية والسياسية والفكرية حفزت الثورة ضد الكنائس،

وجرت الحركة الرومانسية الثورة الى داخل نطاق الأخلاق والسلوك . فبتشجيعها لأنا جديدة لا تعترف بالقانون ، جعلت التعاون الاجتماعى متعذرا ، وتركت تلاميذها يواجهون الاختيار بين البديلين : الفوضى أو الاستبداد . لقد جعلت الأنانية الناس فى أول الأمر يتوقعون من الآخرين عطفا أبويا ، ولكن عندما اكتشفوا مستنكرين ، أن للآخرين أناهم ، استحالت الرغبة المخيبة فى العطف الى كراهية وعنف . فالانسان ليس حيوانا منعزلا ، وبقدر ما تستمر الحياة الاجتماعية لا يمكن انتحقيق ــ الذات أن يكون المبدأ الأعلى فى الأخلاق .

جان جاك روسو

« جان جاك روسو » (١٧١٢ — ١٧٧٨) ، وان كان فيلسوفا بالمعنى الفرنسى فى القرن الثامن عشر ، لم يكن كما يمكن أن ندعوه الآن « فيلسوفا » • ومع ذلك فقد كان له نفوذ قوى على الفلسفة ، كما كان له على الأدب والذوق والأخلاق والسياسة • وأيا كان رأينا فى صفاته الطيبة كمفكر ، فينبغى لنا أن نقر بأهميته الكبرى كقوة اجتماعية • وتأتى هذه القوة بصفة رئيسية من مناشدته للقلب ، ولما كان يسمى على أيامه « بالحساسية » • فهو أب الحركة الرومانسية ، ورائد مذاهب الفكر التى تستخلص حقائق لا انسانية من انفعالات انسانية، ومبتكر الفلسفة السياسية الخاصة بالديكتاتوريات شبه الديمقراطية ،

كمقابلة للملكيات المطلقة التقليدية • ومنذ زمان « روسو » انقسم أولئك الذين اعتبروا أنفسهم مصلحين الى جماعتين : أولئك الذين اتبعوه ، وأولئك الذين اتبعوا « لوك » • وكانوا أحيانا يتعاونون ، وكثير من الناس لم يجدوا بين الفريقين تنافرا • بيد أن هذا التنافر غدا بالتدريج أوضح فأوضح • وفى أيامنا هذه يعد « هتلر » خلفا لروسو ، بينما يعد « روزفلت » و « تشرشل » خلفين « للوك » •

لقد قص « روسو » سيرة حياته بنفسه فى « اعترافاته » بتفصيل كبير ، ولكن دون اعتبار راضخ للحقيقة • فقد كان يتلذذ باظهار نفسه آثما كبيرا ، وكان يبالغ أحيانا فى هذا المجال • ولكن ثمة بينة خارجية وافية على أنه كان مجردا من جميع الفضائل العادية • ولم يزعجه هذا، فقد كان يعتبر نفسه دائما رقيق الفؤاد ، ومع ذلك لم يحل هذا بينه وبين قيامه بأفعال دنيئة نحو أفضل أصدقائه • وسأعرض من حياته ما هو ضرورى فقط لفهم فكره ونفوذه •

ولد « روسو » فى جنيف وتربى تربية أرثوذكسية كالفينية• وجمع أبوه، وكان رجلا فقيرا، بين مهنتى صانع ساعات ومعلم رقص، وماتت أمه ولم يزل طفلا رضيعا وكفلته خالة له• هجر الدراسة وهو فى الثانية عشرة ، والتحق صبيا لتعلم حرف متعددة ، لكنه كرهها كلها، وفى سن السادسة عشرة هرب من جنيف الى سافواى • ولما لم تكن لديه أية وسيلة للعيش ، ذهب الى قس كاثوليكى مبديا رغبته فى التحول الى الكاثوليكية • وتمت طقوس التعميد فى « تورين » فى معهد لتعاليم التنصير ، واستمرت الطقوس سبعة أيام • وقد عرض دوافعه كشخص مرتزق قال : « ليس فى وسعى أن أخفى عن نفسى أن الفعل المقدس الذى كنت أوشك أن أنهض به كان فى صميمه فعلا من أفعال اللصوصية » • ولكنه كتب هذا بعد أن عاد الى اعتناق البروتستانتية ، وثمة ما يدعونا الى الظن بأنه كان كاثوليكيا مخلصا

لبضع سنوات • وفى سنة ١٧٤٢ شهد بأن بيتا كان يقيم فيه سنة ١٧٣٠ قد أنقذ بمعجزة من الحريق بفضل صلوات أسقف •

ولما طرد من المعهد فى «تورين» وفى جيبه عشرون فرنكا التحق وصيفا لسيدة تدعى « مدام دى فيرسللى » ، التى ماتت بعد ذلك بثلاثة شهور • وضبط ساعة موتها وفى حوزته وشاح يخصها سرقه بالفعل • وقد زعم أن خادمة كان يميل اليها أعطته هذا الوشاح ، وصدق زعمه ، وعوقبت الخادم • وكان اعتذاره عن ذلك شاذا : « لم يكن الشر أبعد عنى منه فى هذه اللحظة الآثمة ، وعندما اتهمت الفتاة المسكينة ، كان هذا تناقضا ، ولكن الحق مع ذلك أن عاطفتى نحوها هى التى كانت سببا فيما فعلت • كانت حاضرة فى ذهنى ، فأسقطت اللوم عن نفسى على أول موضوع خطر ببالى » • هذا مثل ممتاز للطريقة التى تأخذ بها « الحساسية » فى أخلاق « روسو » مكان جميع الفضائل العادية •

وبعد هذه الحادثة انعقدت أواصر الصداقة بينه وبين « مدام دى فارن » وقد تحولت عن البروتستانتية مثله ، وهى سيدة فاتنة تنعم بمعاش من ملك « سافوى » جزاء ما أسدته من خدمات للدين • وطيلة تسع أو عشر سنوات كان ينفق معظم وقته فى بيتها ، وكان يدعوها « أمى » حتى بعد أن صارت خليلته • وكان يشاركه فيها وكيل أعمالها ، وكانوا جميعا يعيشون فى أعظم محبة ، وعندما مات وكيل أعمالها أحس « روسو » بالحزن وكانت سلواه فى الخاطر التالى : « حسنا ، على أية حال سأحصل على ثيابه » •

وفى غضون سنواته الأولى كان ثمة فترات عديدة قضاها هائما على وجهه ، مرتحلا على قدميه ، باحثا بشق النفس عن أوهن وسيلة للعيش • وفى واحدة من هذه الفترات أصيب صديق له كان يسافر معه بنوبة صرع فى شوارع « ليون » ، فما كان منه حين تجمهر الناس حولهما الا أن ينتهز الفرصة ليتخلى عن صديقه فى صميم محنته • وفى

مناســبة آخرى أصبح ســكرتيرا لرجل كان يقدم نفســه على أنه أرشيمندريت فى طريق المذبح المقدس ، وفى مناسبة ثالثة كانت له صلة بسيدة غنية ، متنكرا فى شخصية يعقوبى اسكتلندى يدعى «دادينج» .

ومهما يكن من أمر ، ففى سنة ١٧٤٣ ، بفضل عون سيدة عظيمة، أصبح سكرتيرا للسفير الفرنسى فى البندقية ، وهو رجل سكير كان يترك العمل لروسو ، ويهمل فى دفع راتبه . وكان « روسو » يؤدى العمل خير أداء ، وما حدث من شجار لا مفر منه بينهما لم يكن ذنبه . وشخص الى « باريس » فى محاولة للانتصاف لنفسه ، وكان كل شخص يسلم بأنه صاحب حق ، بيد أن شيئا لم يحدث لزمن طويل . وكان للغيظ الناجم عن هذا التقاعس أثره فى تحول « روسو » ضد شــكل الحكم القائم فى فرنسا ، وان تلقى فى نهاية الأمر ما كان يستحقه من متأخرات فى راتبه .

وابان تلك الفترة (١٧٤٥) أولع بـ « تيريز لفسير » التى كانت خادمة بالفندق الذى نزل به بباريس ، وعاش معها حتى نهاية حياته (دون استبعاد علاقات أخرى له) وأنجب منها خمسة أطفال وساقهم جميعا الى مستشفى اللقطاء . ولم يفهم أحد بالمرة ما الذى كان يجذبه اليها ، فقد كانت قبيحة جاهلة ، لم تكن تستطيع أن تقرأ أو تكتب (علمها الكتابة ولم يعلمها القراءة) ، لم تكن تعرف أسماء الشهور ولا كيف تحصى النقود ، وكانت أمها ممسكة بخيلة ، وقد ابتزت الاثنتان معا « روسو » وأصدقاءه كمصادر للدخل . ويزعم « روسو » (صدقا أو كذبا) أنه لم يكن ليكن ذرة من الحب لـ « تيريز » ، وفى السنوات الأخيرة كانت تشرب وكانت تطارد صبيان الاسطبلات . وربما كان يروق له الاحساس بأنه أرقى منها عقليا وماليا ، وبأنها كانت تعتمد عليه اعتمادا كليا . فقد كان دائما يستشعر الضيق فى صحبة العظماء وكان صادقا فى ايثاره للبسطاء ، وفى هذا الصدد كان احساسه الديمقراطى

احساسا مخلصا تماما • ومع أنه لم يتزوجها ألبتة ، فقد كان يعاملها في معظم الأحيان كزوجة ، وكان على جميع السيدات العظيمات اللائى صادقنه ألا يتدخلن فى شأنها •

وجاء نجاحه الأدبى الأول متأخرا فى حياته ، فقد عرضت أكاديمية « ديجون » جائزة لأحسن بحث فى موضوع : هل حققت الآداب والعلوم نفعا للبشرية ؟ وكانت اجابة « روسو » بالسلب ، وفاز بالجائزة (١٧٥٠) • فقد أكد أن العلوم والآداب والفنون هى أسوأ أعداء الأخلاق ، ولأنها تخلق الحاجات فهى مصادر للرق ، اذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة ، مثل البدائيين الأمريكيين؟ وكما ينبغى أن نتوقع كان يقف الى جانب اسبرطة ضد أثينا • وقد طالع كتاب « بلوطارخ » « سير الرجال العظماء » وهو فى السابعة ، وتأثر بهذه السير كثيرا ، وكان معجبا بوجه خاص بحياة « لوكورجوس » • ومثل الاسبرطيين أخذ النجاح فى الحرب على أنه اختبار للجدارة ، وأيا ما كان ، فقد كان يعجب « بالبدائى النبيل » ، الذى كان فى وسع الأوروبيين المخـادعين أن يهزموه فى الحرب • وكان يرى أن العلم والفضيلة متنافران ، ولجميع العلوم أصل خسيس • فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم ، والبلاغة نشأت من الطموح ، والهندسة من البخل ، والفيزياء من الفضول الذى لا جدوى منه ، وحتى الأخلاق تنبع من اعتزاز الانسان بذاته • وواجبنا أن نأسف على التربية وفن الطباعة ، فان كل ما يميز الانسان المتحضر من البدائى الساذج فهو شر •

واذ فاز بالجائزة ، وحقق شهرة عاجلة ببحثه هذا ، أخذ «روسو» يعيش طبقا لتعاليمه • فقد آثر الحياة البسيطة ، وباع ساعته معلنا أنه لم يعد بحاجة الى معرفة الزمن •

وقد عمقت أفكار البحث الأول وتبلورت فى بحث ثان بعنوان « مقال فى انعدام المساواة » (١٧٥٤) الذى فشل مع ذلك ، فى الفوز

بجائزة ، أخذ بأن الانسان « خير بالطبيعة وأن المنظمات وحدها هى التى تجعله سيئا » ـــ وهذا نقيض نظرية الخطيئة الأصلية والخلاص بواسطة الكنيسة • ومثل معظم أصحاب النظريات السياسية فى عصره تحدث عن حالة الطبيعة وان كان حديثه افتراضيا الى حد ما ، « كحالة لم يعد لها وجود ، وربما لم توجدبالمرة ، وقد لا توجد ألبتة ، وبالتالى لن تكون لدينا عنها أفكار صحيحة لكى نحكم حكما صحيحا على حالتنا الراهنة » • فينبغى لنا أن نستنبط القانون الطبيعى من حالة الطبيعة ، بيد أننا بقدر ما نجهل الانسان الطبيعى يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلا أو الذى يلائمه خير ملاءمة • كل ما يسعنا معرفته أن ارادات أولئك الذين يخضعون له يلزم أن تكون واعية بخضوعها ، وأنه يلزم أن يصدر مباشرة عن صوت الطبيعة • وهو لم يعترض على انعدام المساواة الطبيعى ، بخصوص العمر والصحة والذكاء •• الخ ، وانما انصب اعتراضه فقط على انعدام المساواة الناجم عن الامتيازات التى يخولها العرف •

علينا أن نجد أصل المجتمع المدنى وضروب انعدام المساواة الناجمة عنه فى الملكية الخاصة « فأول رجل سور قطعة أرض خول لنفسه القول « هذه أرضى » ووجد بعض الناس يصدقونه ، كان المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى » • ويستطرد « روسو » ليقول ان ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعة ، فالحبة هى رمز شقائنا • وأوروبا هى أتعس قارة ، لأن لديها معظم الحب ومعظم الحديد • والقضاء على الشر يلزم فقط التخلى عن المدنية ، لأن الانسان خير بطبيعته ، والانسان البدائى ، حين يأكل ، يعيش فى سلام مع الطبيعة كلها ، ويكون صديقا لجميع أقرانه من المخلوقات •

وقد أرسل « روسو » بحثه الى « فولتير » الذى رد عليه (١٧٥٥) قائلا : « تلقيت كتابك الجديد ضد الجنس البشرى ، وأشكرك عليه •

فلم يحدث بالمرة أن استخدمت البراعة على هذا النحو بهدف جعلنا جميعا حمقى • وان الانسان وهو يطالع كتابك ليتوق أن يمشى على أربع • ولكنى لما كنت أقلعت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عاما ، فاننى لأشعر بالشقاء لاستحالة استعادتها • كما لا يسعنى أن أبحر بحثا عن بدائيين فى كندا ، ذلك لأن الأمراض التى أصبحت بها تجعل الجراح الأوروبى شيئا ضروريا لى • وذلك لأن الحرب تدوز رحاها فى تلك المناطق ، ولأن نموذج أفعالنا جعل البدائيين أقرب الى أن يكونوا سيئين بنفس درجة سوئنا » •

وليس مما يثير الدهشة أن « روسو » و « فولتير » تشاجرا فيما بعد ، والغريب أنهما لم يتشاجرا قبل ذلك •

وفى سنة ١٧٥٤ حين غدا «روسو» مشهورا تذكرته مدينته مسقط رأسه ودعته لزيارتها • وقبل الدعوة ، ولكن لما كان مواطنو جنيف من الكلفانيين دون غيرهم ، فقد عاد هو أيضا الى عقيدته الأصلية • وقد اختار من قبل أسلوب الحديث عن نفسه كبيوريتانى جمهورى متدين، وبعد عودته الى عقيدته خطر له أن يقيم فى جنيف • وقد أهدى مقاله عن « انعدام المساواة » الى أبناء المدينة ، ولكنهم لم يكونوا راضين عنه، ولم تكن لديهم رغبة لكى ينظر اليهم فقط على أنهم متساوون مع المواطنين العاديين • ولم تكن معارضتهم هى العائق الوحيد للحياة فى جنيف ، وانما كان ثمة عائق آخر ، أشد خطرا ، ذلك أن « فولتير » ذهب ليعيش هناك • كان « فولتير » كاتب مسرحيات ومن المولعين بالمسرح ، بيد أن جنيف لأسباب بيوريتانية كانت تحظر كل تمثيل درامى • وحين حاول « فولتير » أن يرفع الحظر ، انضم « روسو » الى قوائم البيوريتان • فالبدائيون لم يمثلوا قط مسرحيات ، وكان أفلاطون يستنكرها ، والكنيسة الكاثوليكية ترفض عقد زواج أو دفن الممثلين ، و « بوسويه » يدعو الدراما « مدرسة الشهوات الجنسية » •

لقد أتيحت فرصة الانقضاض على « فولتير » بحيث لا ينبغى أن تضيع ، فأقام « روسو » من نفسه بطلا لفضيلة الزهد .

لم يكن هذا أول خلاف عام بين الرجلين البارزين . حدث الخلاف الأول مع حدوث زلزال لشبونة (١٧٥٥) ، وقد نظم عنه «فولتير» قصيدة تسقط الشك على التحكم الالهى فى العالم . وقد استنكر « روسو » هذا وعلق بقوله : «ان «فولتير» الذى يتظاهر دائما بالاعتقاد فى الله، لم يعتقد ألبتة فى أى كائن اللهم الا الشيطان ، ما دام الهه المزعـــوم كائنا شريرا ، يجد على حد قوله كل لذته فى اتيان الشر . ان التناقض فى هذه النظرية هو تناقض صارخ بوجه خاص عند انسان ، ينعـــم بأطايب الأشياء من كل نوع ، ويحاول وهو فى غمرة السعادة أن يمـــلأ رفاقه من المخلوقات باليأس بالصورة القاسية المفزعة للفواجع الخطيرة التى هو نفسه بمنجاة عنها » .

ولم ير « روسو » من جانبه مدعاة لمثل هذا الهرج والمرج حـــول الزلزال . فمن الخير تماما أن يقتل عدد معين من الناس من حين الى آخر . وفضلا عن ذلك فان أهالى لشبونة راحوا ضحية الزلزال لأنهم كانوا يقيمون فى منازل ترتفع الى سبعة أدوار ، فلو أنهم تفرقوا فى الغابات ، كما ينبغى أن يفعل الناس ، لنجوا سالمين .

ومسائل تفسير الزلازل تفسيرا لاهوتيا ، وأخلاقية تمثيليات المسرح سببت عداء مرا بين «فولتير» و «روسو» ، اتخذ بصدده كل الفلاسفة مواقفهم . واعتبر « فولتير » «روسو» رجلا مجنونا عابثا ، وكـــان «روسو» يتحدث عن « فولتير » كأنما هو « بوق اللاتقوى ، تلك العبقرية الرفيعة ، وتلك النفس الخسيسة . » . ومع ذلك فلا بد للمشاعر الرقيقة أن تجد متنفسا ، وكتب « روسو » الى «فولتير» (١٧٦٠) يقول : « أنا أكرهك فى الواقع ، مادمت قد أردت ذلك ، ولكننى أكرهك كانسان ما زال أجدر أن يحبك لو شئت ذلك ، ومن

بين جميع المشاعر التى امتلأ بها قلبى نحوك بقى فقط الاعجاب الذى لا نستطيع أن نسقطه ، الاعجاب بعبقريتك الرفيعة ، وحب كتاباتك فاذا لم يكن فيك شىء يمكننى أن أشيد به الا مواهبك ، فان هذا ليس خطئى » •

ونأتى الآن لأكبر فترة مثمرة فى حياة «روسو» • فروايته «هلويزا الجديدة» ظهرت سنة ١٧٦٠ ، و «اميل» و « العقد الاجتماعى » ظهرا كلاهما سنة ١٧٦٢ • و «اميل» وهو بحث فى التربية طبقا للمبادىء «الطبيعية» كان من الممكن ألا تجد فيه السلطات خطرا لو لم يشمل « اعتراف كاهن من سافواى » الذى يبسط مبادىء الدين الطبيعى كما فهمه «روسو» وكانت مثيرة لسخط الكاثوليكية والبروتستانتية معا• وكان «العقد الاجتماعى» أشد خطرا كذلك لأنه يدعو الى الديمقراطية وينكر الحق الالهى على الملوك • وبينما نمى الكتابان بدرجة كبيرة شهرته ، أثارا عليه عاصفة من الاستنكار الرسمى • وقد اضطر الى الفرار من فرنسا ، كما أن جنيف لم تكن راغبة فيه (١) • ورفضت « برن » ايواءه لاجئا •

وأخيرا أشفق عليه « فردريك الأكبر » وسمح له أن يعيش فى «موتييه» بالقرب من «نيوشاتل» التى كانت جزءا من ممتلكات الملك الفيلسوف • وهناك عاش ثلاث سنوات ، ولكن فى نهاية هذه الفترة (١٧٦٥) اتهمه قرويو «موتييه» ، وعلى رأسهم راعى الكنيسة ببث سموم الافساد وحاولوا قتله ، ففر الى انجلترا ، حيث كان « هيوم » فى سنة ١٧٦٢ قد عرض خدماته •

وفى انجلترا ، مضت الأمور فى البداية ، على خير وجه • فأصاب

(١) أمر مجلس جنيف بحرق الكتابين وأصدر التعليمات بالقبض على « روسو » عند مجيئه الى جنيف وأمرت الحكومة الفرنسيه باعتقاله وأدان كل من السوربون وبرلمان باريس كتابه «اميل» » •

نجاحا اجتماعيا عظيما ، ومنحه جورج الثالث معاشا • وكان يرى « بيورك » كل يوم تقريبا ، ولكن صداقتهما لم تلبث أن فترت الى الحد الذى حدا ببيورك الى أن يقول عنه : « هو لا يحترم أى مبدأ له تأثير على قلبه أو هداية لفهمه اللهم الا الغرور » • وكان «هيوم» مخلصا الى أبعد حد ، وكان يقول انه أحبه كثيرا ، وفى وسعه أن يعيش معه طيلة حياته فى ظل صداقة وتقدير متبادلين • ولكن هذه المرة بدأ « روسو » يعانى من جنون الاضطهاد ، ولم يكن هذا أمرا غير طبيعى بالنسبة اليه ، وقد أفضى به هذا فى النهاية الى اختلال عقله ، فكان يساوره الشك فى أن «هيوم» عميل للمتآمرين على حياته • وفى لحظات كان يدرك ما فى مثل هذه الريب من سخف ، وقد يعانق «هيوم» هاتفا: « لا لا ، «هيوم» ليس خائنا » • وكان «هيوم» يجيب (ولا شك أنه كان شديد الضيق بذلك) : « ماذا عساك تقول يا سيدى العزيز !» • ولكن فى النهاية تغلبت عليه وساوسه ، وهرب • وقد أنفق سنواته الأخيرة فى «باريس» فى فقر مدقع ، وعندما مات كان ثمة شك فى أنه انتحر •

وبعد القطيعة بينهما قال «هيوم» : «كان ابان حياته كلها يحس فقط ، وفى هذا الصدد كانت حساسيته ترتفع الى ذروة لم أر لها شبيلا ، بيد أنها ما برحت تزوده باحساس أشد ارهافا بالألم منه باللذة • هو أشبه برجل لم يعر من ثيابه فقط وانما عرى من جلده أيضا ، وتصدى وهو على هذا الحال ليصارع العوامل الجوية العنيفة العاصفة » •

هذا هو ألطف تلخيص لشخصيته يتسق بدرجة ما مع الحقيقة •

وثمة الكثير فى انتاج « روسو » مع كونه مهما فى جوانب أخرى، لا يهم تاريخ الفكر الفاسفى ، وهنالك قسمان فقط فى تفكيره سأنظر فيهما تفصيلا ، هذان هما ، اللاهوت أولا ، والنظرية السياسية ، ثانيا •

ففى اللاهوت قام بتجديد يتقبله اليوم الغالبية العظمى لرجال اللاهوت البروتستانت ، وقبله كان كل فيلسوف من أفلاطون الى ما بعده ، اذا كان يعتقد فى الله يسوق حججا عقلية لتأييد اعتقاده (١) • وقد لا تبدو لنا الحجج مقنعة جدا ، وقد نشعر أنها ما كانت تبدو مفحمة لأى شخص لم يستوثق من قبل من صحة النتيجة • بيد أن الفيلسوف الذى ساق الحجج قد اعتقد يقينا فى أنها سليمة من الوجهة المنطقية ، وبحيث تجعل وجود الله وجودا يقينيا عند شخص غير متغرض ولديه قدرة فلسفية كافية • والبروتستانت المحدثون الذين يحفزوننا الى الاعتقاد فى الله يزدرون فى الأغلب «الأدلة » القديمة ويؤسسون ايمانهم على جانب من جوانب الطبيعة البشرية ــ انفعالات الخوف أو الغموض ، احساس الصواب والخطأ ، الشعور بالطموح ، وهكذا دواليك • هذه الطريقة فى الدفاع عن الاعتقاد الدينى ، ابتكرها « روسو » • وقد غدت مألوفة الى الحد الذى قد لا يسهل معه على القارىء الحديث تقدير طرافتها ، ما لم يتجشم مشقة مقارنة « روسو » بديكارت أو «ليبنيز» مثلا •

كتب « روسو » الى سيدة أرستقراطية : « أى سيدتى ، أحيانا فى عزلتى فى مكتبى ، ويداى تضغطان بشدة على عينى أو فى حلكة الليل ، أناصر الرأى القائل بأن ليس ثمة اله • ولكن انظرى هنالك : شروق الشمس ، وهى تبدد الغيوم التى تغطى الأرض ، وتكشف عاريا منظر الطبيعة اللامع الرائع . تبدد فى عين اللحظة كل سحابة من نفسى• أجد ايمانى من جديد ، والهى واعتقادى فيه • أنا أعجب به وأعشقه ، وأخر ساجدا فى حضرته » •

وفى مناسبة أخرى يقول : « أومن بالله بذات القوة التى أومن

(١) ينبغى لنا أن نستثنى « باسكال » «فللقلب أسبابه التى يجهلها العقل» هذا تماما هو أسلوب « روسو » •

بها فى أية حقيقة أخرى ، وذلك لأن الايمان وعدم الايمان همـا آخر الأشياء فى العالم تعتمد على » • وهذا الشكل من الحجة يستند الى موقف خاص لا الى عام ، فكون « روسو » لا يملك الا أن يعتقـد فى شىء لا يمد شخصا آخر بأساس ليعتقد فى نفس الشىء •

وقد كان « روسو » قويا فى روبيته • ففى مناسبة هدد بمقاطعة حفل عشاء لأن « سان لامبر » (أحد الضيوف) أبدى شكا بصـدد وجود الله • فصاح « روسو » بغضب : « أما أنا يا سيدى ، فأنا أومن بالله » • و «روبسبير» تلميذه المخلص فى جميع الأشياء تبعه فى هذا الجانب أيضا • وان « عيد الكائن الأسمى » كان قمينا أن ينـال رضى « روسو » من كل قلبه •

و « اعتراف كاهن من سافواى » الذى يشكل فصلا اضافيا فى الكتاب الزابع من « اميل » هو أصرح وأحسم حكم بايمان «روسو»• ومع أنه يقر بما يعلنه صوت الطبيعة لكاهن فاضل يعانى من النقمـة على الخطأ الفادح فى اغراء امرأة غير متزوجة (١) يجد القارىء لدهشته أن صوت الطبيعة ، حين يبدأ فى الكلام ، يتمتم بعض حجج مستمدة بنسب متساوية من أرسطو والقديس أوغسطين وديكارت وهلم جرا • وهى والحق يقال مجردة من الدقة ومن الصورة المنطقية ، وربما يتخذ من هذا عذرا يتيح للكاهن الفاضل القول بأنه لا يعبأ بحكمة الفلاسفة•

والأجزاء الأخيرة من « الاعتراف » أقل تذكيرا لنا بالمفكرين السابقين من الأجزاء الأولى • وبعد أن أقنع نفسه بأن هنالك الهـا ، نرى الكاهن يمضى قدما لينظر فى قواعد السـلوك • يقول : « أنا لا أستنبط هذه القواعد من مبادىء فلسفية عالية ، وانما أجـدها فى أعماق قلبى ، كتبتها الطبيعة بحروف لا تمحى » • ومن هنا يمضى

---

(١) فى مكان آخر يسوق « روسو » على لسان قس من سافواى : «ان الأسقف الذى يمضى على الصراط المستقيم ؛ لا ينبغى أن ينجب أطفالا الا من النساء المزوجات » •

قدما لينمى النظرة القائلة بأن الضمير هو فى جميع الملابسات الدليل الذى لا يخطىء الى الفعل الصواب • ويختتم هذا الجزء من الحجة قائلا : «حمدا لله ، نحن بذلك نتحرر من جهاز الفلسفة المرعب فيمكننا أن نكون رجالا دون أن نتعلم ، مستغنين عن انفاق حياتنا فى دراسة الأخلاق ، ولدينا وبجهد أقل دليل أوثق فى هذه المتاهة الضخمة للآراء الانسانية » • ويؤكد القول بأن مشاعرنا الطبيعية تقودنا الى خدمة المصلحة المشتركة ، بينما يحفز عقلنا الأنانية • علينا اذن لكى نكون فضلاء أن نتبع الشعور فقط ، مؤثرين له على اتباع العقل •

والدين الطبيعى ، كما يسمى الكاهن نظريته ، لا حاجة به الى الوحى ، فاذا كان الناس أنصتوا الى ما يناجى به الله القلب ، لكان هنالك فقط دين واحد فى العالم • واذا كان الله قد انكشف لبعض الرجال بصفة خاصة ، فان هذا يمكن أن يعرف بالشهادة الانسانية فقط ، وهى عرضة للخطأ • فللدين الطبيعى الفضل فى أنه ينكشف مباشرة لكل فرد •

وثمة فقرة غريبة عن الجحيم • فالكاهن لا يعرف ما اذا كان الشرير يذهب الى العذاب السرمدى ، ويقول فى شىء من التعالى ان مصير الشرير لا يعنيه كثيرا ، بيد أنه يميل الى الرأى القائل بأن عقوبات الجحيم ليس لها الدوام • وأيا كان الأمر هنا فهو غير واثق من أن الخلاص مقصور على أعضاء كنيسة واحدة •

كان فى هذا ايعاز بتنحية الوحى والجحيم وقد صدم هذا بعمق الحكومة الفرنسية ومجلس جنيف •

ان تنحية العقل لصالح القلب لم يكن ، فى رأيى ، تقدما • فالواقع ألا أحد خطر له القلب طالما بدا العقل فى جانب الايمان الدينى • وفى بيئة «روسو» ، كان العقل ، كما مثله «فولتير» ، معارضا للدين ومن ثم فليسقط العقل ! أضف الى ذلك كان العقل عصيا على الفهم صعب

المراس . والبدائي ، حتى بعد أن يشـــبع لا يمكن أن يفهم الحجة الانتولوجية ، ومع ذلك فالبدائي هـــو معين كل حكمة ضرورية . وبدائي « روسو » ـ الذي لم يكن البدائي المعروف للأنثروبولوجيين ـ كان زوجا صالحا وأبا كريما وكان مجردا من الجشع ، وكان دينه دين السماحة الطبيعية . وكان شخصا مريحا ، ولكن اذا كان في وسعه أن يتبع أسباب الكاهن للاعتقاد في الله ، كان لابد أن يكون لديه قدر من الفلسفة أكبر مما تنبيء به سذاجته البريئة .

وبصرف النظر عن الطابع الوهمي «لانسان «روسو» الطبيعي» ، فثمة اعتراضان بصدد موضوعية ممارسة بناء العقائد على انفعـــالات القلب . أحدهما أنه ليس ثمة سبب أيا كان ، لافتراض كون مثل هذه المعتقدات صحيحة ، والآخر هو أن المعتقدات الناتجة ستكون خاصـــة ما دام القلب يقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين . وبعض البـــدائيين يحرضهم « النور الطبيعي » على أن واجبهم أن يأكلوا البشر . وحتى بدائيو « فولتير » الذين يقودهم صوت العقـــل الى أن واجبهم أكل الجيزويت ، ليسوا مرضين تماما . ونور الطبيعة لا يكشف للبوذيين عن وجود الله ، ولكنه يعلن أن من الخطأ أكل الحيوانات . ولـــكن حتى اذا قال القلب نفس الشيء لجميع الناس ، فان هذا لا يزودنا بأي دليل على وجود أي شيء خارج انفعالاتنا . ومهما يكن من قـــوة رغبتي أنا أو كل الجنس البشري في شيء ، وأيا كانت ضرورة هـــذا الشيء للسعادة الانسانية ، فليس هذا بأساس لافتراض هذا الشيء موجودا . ليس ثمة قانون للطبيعة يضمن أن يكون الجنس البشري سعيدا . فكل شخص يمكن أن يرى أن هذا صحيح بالنسبة لحياتنا على الأرض ، ولكن باستدارة غريبة تحولت معاناتنا في هذه الحيـــاة الى حجة على حياة أفضل فيما بعد . وينبغي لنا ألا نستخدم مثل هذه الحجة في أية مناسبة أخرى ، فاذا كنت قد اشتريت مائة وعشرين بيضة من شخص ، وكانت الاثنا عشرة بيضة الأولى فاسدة ، فلن نستنتج

أن سائر البيض يجب أن يكون بالغ الجودة ، ولكن هذا هو نوع الاستدلال الذى يشجعه «القلب» كعزاء على معاناتنا هنا فى العالم الدنيوى .

وأنا من جانبى أوثر الحجة الأنتولوجية ، والحجة الكونية وسائر التراث القديم ، على اللامنطقية الشعورية المنبثقة من «روسو» . فان الحجج القديمة كانت على الأقل حججا أمينة . فاذا كانت سليمة فانها تثبت ما تسعى لاثباته ، واذا كانت باطلة ، فانها مفتوحة لأى ناقد ليثبت بطلانها . بيد أن لاهوت القلب الجديد يستغنى عن الحجة ولا يمكن دحضه لأنه لا يعمد الى اثبات نقاطه . والسبب الوحيد الذى يقدم لقبوله هو أنه فى العمق يتيح لنا أن نغرق فى أحلام لذيذة . هذا سبب غير ذى أهمية ، واذا كان على أن أختار بين «توماس الأكوينى» وبين « روسو » ، ففى وسعى أن أختار دون تردد القديس « توماس » .

ونظرية « روسو » السياسية مبسوطة فى كتابه « العقد الاجتماعى » الذى نشر سنة ١٧٦٢ . وهذا الكتاب مختلف تماما من حيث الطابع عن معظم كتاباته ، فهو يحتوى على قدر ضئيل من الشعور وهو ألصق بالعقل والاستدلال . ونظرياته وان كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان ، تميل الى تبرير الدولة المستبدة . بيد أن جنيف والفكر اليونانى القديم جعلاه يؤثر دولة المدينة على الامبراطوريات الواسعة كفرنسا وانجلترا . وفى صفحة العنوان يدعو نفسه « مواطنا من جنيف » ، وفى كلمات الاستهلال يقول : « لما كنت قد ولدت مواطنا فى دولة حرة ، وعضوا فى دولة ذات سيادة ، فاننى لأشعر أنه مهما يكن من ضعف نفوذ صوتى على الشئون العامة ، فان حق التصويت عليها يجعل من واجبى دراستها » . وثمة اشارات ثناء عديدة على « اسبرطة » كما تظهر فى كتاب « بلوطارخ » عن حياة « لوكورجوس » . وهو يقول ان الديمقراطية أفضل فى الدول

الصغيرة ، والارستقراطية فى الدول متوسطة الحجم ، والملكية فى الدول الكبرى • ولكن ينبغى أن يفهم من هذا أن الدول الصغرى فى رأيه هى الدول المفضاة ، لأنها تجعل الديمقراطية قابلة للتطبيق الى حد ما • وهو حين يتحدث عن الديمقراطية يعنى ما عناه اليونان ، أى المشاركة المباشرة لكل مواطن ، ويدعو الحكومة النيابية « الارستقراطية المنتخبة » • ولما كانت الأولى غير ممكنة فى دولة كبرى ، فان ثناءه على الديمقراطية ينطوى دائما على ثناء على دولة المدينة • وهذا الحب لدولة المدينة ، فى رأيى ، ليس مؤكدا تأكيدا كافيا فى معظم تفسيرات فلسفة «روسو» السياسية •

ومع أن الكتاب فى جملته ، أقل بلاغة الى حد كبير من معظم ما كتب « روسو » ، فان الفصل الأول مصدر بقطعة من البلاغة رائعة : « لقد ولد الانسان حرا ، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال• فرجل واحد يظن نفسه سيدا للآخرين ، ولكنه يظل أشد عبودية منهم» والحرية هى الهدف الأسمى لفكر «روسو» ، ولكنه فى الواقع يعنز بقيمة المساواة ، ويسعى الى ضمانها حتى على حساب الحرية •

وتصوره للعقد الاجتماعى يماثل فى بداية الأمر تصور « لوك »، ولكنه لا يلبث أن يتبدى أشد ارتباطا بالعقد الاجتماعى عند «هوبز»• ففى التطور من حالة الطبيعة يحين الوقت الذى لا يستطيع عنده الأفراد أن يحتفظوا بالاستقلال البدائى ، فيغدو من الضرورى ثمتئذ لحفظ البقاء أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعا • ولكن كيف أرهن حريتى دون أن أسيء الى مصالحى ؟ « فالمشكلة هى ايجاد شكل من المشاركة بدافع عن شخص كل مشارك وسلعة ويحميه بقوة المجموع ، ويمكن فيه لكل مشارك ، بينما يتحد مع الكل ، أن يبقى حرا كما كان من قبل • هذه هى المشكلة الأساسية التى يزودنا العقد الاجتماعى بحل لها » •

فالعقد يتألف من « انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تاما تحت جناح الجماعة بأسرها ، وذلك لأنه ، فى المنزلة الأولى ، كما أن كل شخص يعطى ذاته اعطاء مطلقا ، فالشروط واحدة للكل ، وحين يكون الأمر كذلك فليس لأحد مصلحة فى أن يجعلها ثقيلة الوطأة على الآخرين» فالانضواء ينبغى أن يكون بلا تحفظ : « اذ لو احتفظ الافراد بحقوق معينة ، وحيث لا يكون بينهم من هو فى المقام الأعلى ليحسم بينهم وبين الجمهور ، فان كلا منهم حين يكون فى نقطة واحدة قاضى نفسه، سيطالب بأن يكون كذلك بالنسبة للكل ، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية » .

وينطوى هذا على ابطال تام للحرية ونبذ كامل لنظرية حقوق الانسان . والحق ، أن ثمة تخفيفا لهذه النظرية فى فصل تال. فهنالك يقال انه وان كان العقد الاجتماعى يجعل للجهاز السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، فللناس مع ذلك حقوق طبيعية من حيث كونهم بشرا . « فالملك لا يستطيع أن يفرض على رعاياه أية قيود لا نفع فيها للجماعة ، كما لا تستطيع الجماعة أن ترغب فى فعل ذلك » . بيد أن صاحب السيادة هو القاضى الوحيد لتقدير ما هو نافع وما لا نفع فيه للجماعة . وواضح أن ثمة عقبة غاية فى الوهن تقف فى وجه الاستبداد الجماعى .

وينبغى أن يلاحظ أن الحاكم يعنى عند « روسو » لا الملك ولا الحكومة ، بل الجماعة فى قدرتها الجماعية والتشريعية .

ويمكن أن نعرض العقد الاجتماعى فى الكلمات التالية : « ان كلا منا يضع شخصه وكل قوته مع الآخرين تحت التوجيه الأسمى للارادة العامة وفى قدرتنا التعاونية ، نستقبل كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل » . هذا الفعل من المشاركة يخلق هيئة أخلاقية جماعية تسمى

«الدولة» حين تكون سابية ، و «صاحب السيادة » حين تكون فعالة، و «السلطة» فى علاقتها بالهيئات الأخرى المماثلة لها .

ويلعب تصور « الارادة العامة » الذى يظهر فى عبارات العقدالتى سقناها آنفا ، دورا بالغ الأهمية فى مذهب « روسو » . ولدى المزيد من القول بصدده بعد قليل .

فثمة حجة تقول بأن الحاكم لا حاجة به الى أن يعطى مواطنيه أية ضمانات . فما دامت سيادته تتشكل من رعاياه الذين يؤلفونها فليس له مصلحة تعارض مصلحتهم . « ان الحاكم بفضل ما هو عليه فقط ، هو دائما ما ينبغى أن يكون » . هذه النظرية مضللة للقارىء الذى لا يلاحظ أن ثمة استخداما خاصا يستخدم به روسو الكلمات . فالحاكم ليس هو الحكومة ، التى قد تكون ، كما يسلم به، استبدادية، فالحاكم هو كيان ميتافيزيقى على نحو ما ، لا يتجسم تجسيما كاملا فى أى عضو ظاهر من أعضاء الدولة . ومن ثم ، فعصمته ، اذا سلمنا بها ، ليس لها نتائج عملية كما يظن .

وارادة الحاكم ، التى هى دائما صحيحة ، هى « الارادة العامة » وكل مواطن من حيث كونه مواطنا يسهم فى الارادة العامة ، ولكنه قد تكون له أيضا من حيث كونه فردا ، ارادة خاصة تعارض الارادة العامة . ويتضمن العقد الاجتماعى أن من يرفض أن يطيع الارادة العامة سيجبر على ذلك . « وهذا لا يعنى أقل من أن ارادته ستجبر على أن تكون حرة » .

هذا التصور « أن تجبر لأن تكون حرة » هو تصور ميتافيزيقى للغاية . فالارادة العامة فى زمن «جاليليو» كانت بالتأكيد ارادة مناقضة لارادة « كوبرنيقوس » ، فهل أجبر « جاليليو » ، أن يكون حرا حين أجبره التحقيق أن يعترف علنا بالخطأ ؟ وهل « يجبر المجرم أن

يكون حرا » حين يزج به فى السجن ؟ فلنتأمل فى البيتين التـاليين « لبايرون » :

فوق المياه السعيدة للبحر الأزرق العميق،
تمضى خواطرنا بلا حدود ، وتكون قلوبنا حرة

هل يمكن لهذا الرجل أن يكون أكثر « حرية » فى برج محصن؟ الشىء الغريب أن قراصنة «بايرون» النبلاء هم ثمرة مباشرة «لروسو»، ومع ذلك ففى الفقرة الآنف ذكرها ، ينسى « روسو» نزعته الرومانسية ويتحدث مثلما يتحدث شرطى سفسطائى . وهيجل الذى يدين بالكثير لروسو جاراه فى اساءة استخدامه لكلمة « حرية » ، وعرفها باعتبارها حق طاعة الشرطة ، أو شيئا ليس مختلفا كثيرا عن هذا .

ولم يكن عند «روسو» ذلك الاحترام العميق للملكية الخاصـة الذى يتميز به «لوك» وتلاميذه . «فالدولة، من حيث علاقتها بأعضائها، هى سيدة كل سلعهم» . ولم يعتقد فى تقسيم السلطات على نحو ما دعا اليه « لوك » و « مونتسكيو » . ومع ذلك ففى هذا المجال كمـا فى بعض المجالات الأخرى، لانجد مناقشاته التفصيلية التالية متفقة اتفاقا كليا مع مبادئه العامة الأولى . وفى الباب الثالث الفصل الأول يقـول ان دور الحاكم محدود بوضع القوانين ، وان السـلطة التنفيذية أو الحكومة ، هى هيئة وسيطة تقع بين المواطنين والحاكم لتضمن اتصالهما المتبادل . ويمضى ليقول : « اذا رغب الحاكم فى الحكم أو المشرع فى وضع القوانين ، أو اذا رفض المواطنون الطاعة ، لحلت الفوضى محل النظام ، و .. لسقطت الدولة فى هوة الاستبداد أو الفوضوية » . فى هذه العبارة ، ومع التغاضى عن اختلاف المصطلحات اللغوية يبدو « روسو » متفقا مع «مونتسكيو» .

وهنا أصل الى نظرية الارادة العامة ، وهى نظرية هامة غامضة معا. فالارادة العامة ليست مطابقة لارادة الأغلبية ، وليست هى كذلك ارادة

جميع المواطنين . ويبدو أن «روسو» قد تصورها كارادة منتمية للكيان السياسي من حيث هو كذلك . واذا أخذنا نظرة « هوبز » في أن المجتمع المدني شخص لتحتم علينا افتراض كونه مزودا بصفات الشخصية ، بما فيها الارادة . بيد أننا تواجهنا ثمتئذ مشكلة الحسم بصدد المظاهر الدالة على هذه الارادة. وهنا يتركنا «روسو» في الظلام فهو يذكر لنا أن الارادة العامة هي دائما على صواب ، وهي تنحو دائما نحو المصلحة العامة ، ولكن لا يترتب على هذا أن مداولات الناس صحيحة على حد سواء ، ذلك أن ثمة في كثير من الأحيان قدرا كبيرا من الاختلاف بين ارادة الكل وبين الارادة العامة . فكيف لنا اذن ، أن نعرف ما تكونه الارادة العامة ؟ هنالك في نفس الفصل نوع من الاجابة على سؤالنا هذا :

« عندما يجرى الشعب مداولاته وقد تزود بمعلومات مناسبة ، اذا لم يكن ثمة اتصال بين المواطنين كل منهم والآخر ، فان المجموع الكبير للخلافات الصغيرة يعطى دائما الارادة العامة ، ويكون القرار دائما قرارا صالحا » .

وتصور الأمر في ذهن « روسو » يبدو على هذا النحو : ان الرأى السياسي لكل تحكمه مصلحته الذاتية ، بيد أن المصلحة الذاتية تتألف من قسمين ، أحدهما يخص الفرد بينما الآخر يشترك فيه كل أعضاء الجماعة، فاذا لم يكن للمواطنين أية فرصة، لكي يساوم كل منهم الآخر مساومات صارخة يتحقق بها تبادل النفع لانتفت مصالحهم الفردية لتعارضها ، ولنجم عن ذلك نتيجة تمثل المصلحة المشتركة لهم ، هذه النتيجة هي الارادة العامة . وربما يجمل بنا أن نمثل تصور «روسو» بالجاذبية الأرضية . فكل جزيء في الأرض يجذب كل جزيء آخر في الكون نحو ذاته . فالهواء فوقنا يجذبنا الى أعلى بينما الأرض

تحتنا تجذبنا الى أسفل • بيد أن كل هذه الانجذابات « الذاتية » يلغى كل منها الآخر بقدر ما تكون متعارضة ، وما يتبقى انجذاب ناتج نحو مركز الأرض • ويمكن بخيالنا أن تتصور فعل الأرض معتبرة كجماعة، والتعبير عن هذا الفعل هو الارادة العامة •

ولأن نقول ان الارادة العامة دائما على صواب يعنى فقط القول بأنها ما دامت تمثل ما هو مشترك بين المصالح الذاتية لمواطنين مختلفين، فيتحتم أن تمثل أوسع اشباع جماعى ممكن للمصلحة الذاتية للجماعة• هذا التفسير للمعنى الذى يقصده «روسو» يبدو متفقا مع كلامه بدرجة أفضل من اتفاقه مع أى معنى كان فى الوسع أن يخطر لى (١) •

وفى رأى « روسو » أن ما يتداخل فى الناحية العملية ، مع التعبير عن الارادة العامة هو وجود اتحادات تابعة ، داخل الدولة • وكل من هذه سيكون له ارادته العامة ، التى قد تدخل فى صراع مع الارادة العامة للجماعة ككل • « وثمتئذ قد يقال انه لم يعد هنالك من الأصوات بعدد الناس ، بل بعدد الاتحادات » • ويقود هذا الى نتيجة هامة : « من الجوهرى ، ثمتئذ ، اذا كان على الارادة العامة أن تكون قادرة على التعبير عن ذاتها ، ألا يكون ثمة مجتمع متحيز داخل الدولة، وأن يفكر كل مواطن تفكيره الخاص به : وهذا هو أسمى نظام أقامه « ليكورجوس » العظيم » • وفى الحاشية ، يدعم «روسو» رأيه مستندا الى « ماكيافللى » •

لنتأمل ما ينطوى عليه نظام كهذا فى الناحية العملية • فعلى الدولة أن تحظر الكنائس (ما عدا كنيسة للدولة) ، والأحزاب السياسية ، واتحادات التجارة ، وجميع المنظمات الأخرى ذات المصالح الاقتصادية

(١) « فى كثير من الأحيان يكون هنالك فارق كبير بين ارادة الكل والارادة العامة ، فالأخيرة تعتبر فقط المصلحة المشتركة ، والأولى تتطلع الى المصلحة الخاصة وهى لا تعدو أن تكون مجموع الارادات الجزئية ؛ ولكن استبعد من هذه الارادات نفسها ما عداه بجعلها يكاد يحطم بعضها البعض ، وستبقى الارادة العامة خلاصة الفوارق » •

المناظرة • ونتيجة ذلك الواضحة ، الدولة المتحدة أو المستبدة ، التى يكون فيها المواطن الفرد بلا حول ولا طول • ويبدو أن « روسو » يدرك أنه قد يصعب حظر جميع الاتحادات ، فيضيف فى فكرة خطرت بباله فيما بعد ، انه اذا كان لابد من اتحادات تابعة ، فلتكن الأفضل حتى يعادل بعضها البعض •

وعندما ينظر ، فى جزء تال من الكتاب ، فى الحكومة ، فانه يدرك أن السلطة التنفيذية هى اتحاد له مصلحة وله ارادة عامة لذاته ، فقد تدخل فى يسر فى صراع مع الارادة العامة للجماعة • ويقول انه بينما تحتاج حكومة دولة كبرى أن تكون أقوى من حكومة دولة صغرى فهنالك أيضا حاجة أشد الى كبح جماح الحكومة بواسطة الحاكم • ولعضو الحكومة ثلاث ارادات : ارادته الشخصية ، وارادة الحكومة، الارادة العامة • هذه الارادات تشكل تصعيدا crescendo ولكنها فى الواقع تشكل عادة تناقصا diminuendo • وأيضا : « ان كل شىء يتآمر على أن يسلب من انسان يملك السلطة على الآخرين الاحساس بالعدالة والعقل » •

وعلى ذلك فرغم ما للارادة العامة من عصمة فهى « ثابتة راسخة ونقية دائما » ، تظل جميع المشكلات القديمة للاستبداد متعذرةالتعريف والتحديد • وما على « روسو » أن يقوله عن هذه المشكلات هو اما تكرار مختلس لمونتسيكيو ، أو اصرار على سيادة الهيئة التشريعية التى لو كانت ديمقراطية ، لكانت مطابقة لما يدعوه الحاكم • وتختفى المبادىء العامة العظيمة التى بدأ بها ، والتى يقدمها كما لو كانت تحل المشكلات السياسية ، حين يهبط الى الاعتبارات التفصيلية ، حيث لم تسهم بشىء فى سبيل حلها •

وان ادانة الرجعيين المعاصرين للكتاب ، لتقود القارىء الحديث الى أن يتوقع أن يجد فيه نظرية ثورية جارفة بدرجة أشد مما يحويه بالفعل • ويمكننا أن نمثل لهذا بما يقال عن الديمقراطية • فعندما

يستخدم «روسو» هذه الكلمة ، فهو يعنى ، كما رأينا من قبل ، الديمقراطية المباشرة فى دولة المدينة القديمة • وهذه الديمقراطية ، كما يبين ، لا يمكن ألبتة أن تتحقق تحققا كاملا ؛ لأن الناس لا يمكن أن يجتمعوا دائما ولا يمكن أن ينشغلوا دائما بالشئون العامة • « فلو كان هناك شعب من الآلهة ، لكانت حكومتهم ديمقراطية • وعلى ذلك اذا كانت الحكومة كاملة فهى ليست حكومة للبشر »

وما ندعوه نحن ديمقراطية يطلق عليه هو الارستقراطية الانتخابية، فهذه ، كما يقول ، هى أفضل الحكومات طرا ، بيد أنها لا تناسب جميع البلدان • فالطقس لا ينبغىأن يكون شديد الحرارة أو شديد البرودة والانتاج يجب ألا يتخطى ما هو ضرورى ، اذ حيثما يحدث ذلك ، يكون لا مفر من شر الترف ، والأفضل أن ينحصر هذا الشر فى ملك أو فى حاشيته من أن ينتشر فى شعب بأسره • وبفضل هذه القيود يترك مجال واسع للحكومة المستبدة • وأيا ما كان ، فان دفاعه عن الديمقراطية رغم ما فيه من قيود كان دون شك أحد الأشياء التى جعلت الحكومة الفرنسية تناصب الكتاب عداء لا صفح فيه ، من المحتمل أن الشيء الثانى هو نبذ الحق الالهى الملوك ، المتضمن فى نظرية العقد الاجتماعى كأساس للحكومة •

وقد أصبح العقد الاجتماعى ، انجيلا لمعظم قادة الثورة الفرنسية، ولكن دون شك ، كان مصيره مصير سائر الأناجيل ، فلم يقرأ بعناية ؛ وفهمه معظم تلاميذه فهما أقل • وقد أعاد هذا الكتاب عادة التجريدات الميتافيزيقية الى أصحاب النظريات عن الديمقراطية ، وبنظريته فىالارادة العامة جعل من الممكن التوحيد بين القائد وشعبه توحيدا صوفيا ، لم يكن فى حاجة الى تأكيد من جهاز أرضى ، من قبيل صندوق الاقتراع •

ويمكن لقسط كبير من فلسفته أن يناسب « هيجل » (١) فى دفاعه عن الاوتوقراطية (حكم الفرد المطلق) البروسية • وكانت أولى ثمار فلسفته فى الحياة العملية ، حكم «روبسبير» ، وديكتاتوريات روسيا وألمانيا (وبخاصة الأخيرة) هى فى جانب منها حصيلة لتعاليم «روسو» وأما عن مزيد من انتصارات يمنحها المستقبل لطيفه ، فهذا ما لا أخاطر بالتنبؤ به •

(١) يختار «هيجل» لاطرائه اطراء خاصا التمييز بين الارادة العامة وبين ارادة الكل • فهو يقول : « كان فى وسع « روسو » آن يسهم اسهاما أسلم نحو نظرية للدولة ، لو أنه جعل هذا التمييز نصب عينيه على الدوام » (المنطق قسم : ١٦٣) •

الفصل العشرون

كانط

(أ) المثالية الألمانية بوجه عام

سيطر على الفلسفة فى القرن الثامن عشر التجريبيون الانجليز، الذين يمكن أن نأخذ «لوك» و «باركلى» و «هيوم» ممثلين لهم . وكان لدى هؤلاء صراع ، يبدو أنهم لم يكونوا على بينة به ، ألا وهو الصراع بين مزاجهم الذهنى وبين نزعة مذاهبهم النظرية . فقد كانوا من حيث المزاج الذهنى مواطنين ، معنيين بالمجتمع ، بعيدين عن نزعة فرض الذات على أى نحو من الأنحاء ، لا يفرطون فى التلهف على السلطة، يساندون عالما متسامحا ، يمكن لكل انسان فيه أن يفعل ما يروقه ،

فى حدود القانون الجنائى • كانوا رجال دنيا طبيعتهم خيرة ، لطافا كراما •

ولكن بينما كان مزاجهم اجتماعيا ، كانت فلسفتهم النظرية تفضى الى النزعة الفردية • ولم تكن هذه نزعة جديدة ، بل لقد وجدت فى أعقاب الفلسفة القديمة ، وبدرجة أشد عند القديس أوغسطين ، وقد بعثها فى الأزمنة الحديثة « كوجيتو » ديكارت ، وبلغت أقصاها لفترة خاطفة فى جواهر «ليبنيز» الفـــردة المغلقة • لقد كان « ليبنيز » يعتقد أن كل شىء فى تجربته لن يتغير حتى ولو انعدم العالم ، ومع ذلك فقد نذر نفسه لاعادة توحيد الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية، وثمة تضارب مماثل يظهر عند «لوك» و «باركلى» و «هيوم» •

وعند « لوك » لا يزال التضارب فى النظرية قائما • فقد رأينا فى فصل سابق أنه ، من ناحية ، يقول : « مادام الذهن فى جميع خواطره واستدلالاته ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم الا أفكاره الخاصة به التى يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده ، فمن الواضــح أن معرفتنا تلم فقط بها » • ويقول : « المعرفة هى ادراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما » • ومع ذلك فهو يذهب الى أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الحقيقى : المعرفة الحدســية بوجودنا ، والمعرفة البرهانية بوجود الله ، والمعرفة الحسية بوجود الأشــياء التى تمثل للحس • وهو يذهب الى أن الأفكار البسيطة ، هى « نتاج الأشياء التى تؤثر على الذهن بطريقة طبيعية » • فكيف عرف هذا ، هــذا ما لا يفسره ، وهو ما يتخطى، يقينا، «اتفاق فكرتين وعدم اتفاقهما» •

ويخطو « باركلى » خطوة نحو انهاء هذا التضارب • فعنده أن ثمة أذهانا وأفكارها ، أما العالم المادى الخارجى فهو ملغى • ولكنــه ما برح يفشل فى جنى جميع النتائج المترتبة على المبادىء الابستيمولوجية التى أخذها عن « لوك » • فلو كان متسقا مع ذاته اتساقا تاما لأنكر

معرفة الله ومعرفة جميع الأذهان ما عدا ذهنه فقط • لقد تراجع عن مثل هذا الانكار بتأثير مشاعره كرجل دين وككائن اجتماعى •

ولم يحفل هيوم من شىء فى مواصلته السعى الى تناسق نظرى، ولكنه لم يحس بأى دافع ليجعل تطبيقه متوافقا مع نظريته • لقد أنكر « هيوم » الأنا ، وألقى الشك على الاستقراء وعلى العلية • وقد تقبل الغاء « باركلى » للمادة ، بيد أنه لم يتقبل البديل الذى قدمه «باركلى» فى شكل أفكار الله • والحق أنه ذهب مذهب لوك فى أنه ليس ثمة فكرة بدون انطباع سابق عليها ، وليس ثمة شك فى أنه تخيل أن « الانطباع » حالة للذهن تنجم مباشرة عن شىء ما خارج الذهن • بيد أنه لم يكن يسعه أن يسلم بهذا كتعريف « للانطباع » ، ما دام قد وضع فكرة « العلة » موضع التساؤل • وأشك أنه هو أو تلاميذه كانوا مدركين ادراكا واضحا لهذه المشكلة بالنسبة للانطباعات • وواضح من وجهة نظره ، أن انطباعا يمكن تعريفه بطابع جوهرى ما يميزه عن الفكرة ، مادام لا يمكن تعريفه تعريفا عليا • ومن ثم لا يستطيع «هيوم» أن يقيم الحجة على أن الانطباعات تزودنا بمعرفة عن أشياء خارجة عنا ، كما فعل ذلك « لوك » ، وبصورة معدلة ، « باركلى » • ومن ثم ، كان يعتقد أنه أغلق على نفسه الأبواب داخل عالم أحادى التصور (١) ، ويجهل كل شىء اللهم الا حالاته العقلية وعلاقاتها •

وقد أظهر « هيوم » باتساقه أن التجريبية ، بالمضى بها الى نتيجتها المنطقية ، أفضت الى نتائج أمكن لعدد ضئيل من البشر أن يتقبلوها ، وألغت فى حقل العلم بكافته ، التمييز بين الاعتقاد العقلى والتصديق الساذج • ولقد تنبأ « لوك » بهذا الخطر • فوضع الحجة التالية على لسان ناقد مفترض : « اذا كانت المعرفة تتألف من اتفاق الأفكار ،

---

(١) Solipsistic World عالم احادى التصور (الأنا وحده هو الموجود والفكر لا يدرك سوى تصوراته) • « المترجم »

لاستوى المتحمس مع الرزين » . ان « لوك » وقد عاش فى زمان ضاق أصحابه ذرعا بنزعة « الحماس » ، لم يجد صعوبة فى اقنــاع الناس بسلامة رده على هذا النقد . و « روسو » الذى جاء ، بدوره ، فى فترة كان الناس فيها قد سئموا العقل ، أحيا « نزعة الحماس » ، وبتقبله افلاس العقل ، سمح للقلب أن يحسم مسائلا تركتها الرأس ملتبسة . ومن سنة ١٧٥٠ الى سنة ١٧٩٤ كان صوت القلب أعلى فأعلى ، وأخيرا وضع « ثرميدور » حدا ، لفترة ، لبياناته الضارية ، بقدر ما كان الأمر يتعلق بفرنسا . وفى حكم « نابليون » ،أطبق الصمت على القلب والرأس معا .

وفى ألمانيا اتخذ رد الفعل ضد نزعة « هيوم » اللاأدرية صورة أعمق بكثير وأشد براعة من تلك الصورة التى أعطاها « روسو » لها . فقد نمى « كانط » و « فشته » و « هيجل » نوعا جديدا من الفلسفة تتوخى أن تصون المعرفة والفضيلة معا من المذاهب المخربة فى أخريات القرن الثامن عشر . فعند « كانط » وبدرجة أكبر عند « فشته » سيقت النزعة الذاتية التى بدأت مع « ديكارت » الى أطراف جديدة ، وفى هذا الجانب ، لم يحدث فى بداية الأمر أى رد فعل ضد « هيوم » . وفيما يختص بالنزعة الذاتية ، بدأ رد الفعل مع « هيجل » ، الذى سعى ، من خلال منطقه ، الى اقامة طريق جديد للافلات من الفرد الى العالم .

وللنزعة المثالية الألمانية بأسرها وشائج قربى بالحركة الرومانسية . وهذه الوشائج واضحة عند « فشــته » ، وما برحت أوضح عند « شيلنج » ، وهى أقل وضوحا عند « هيجل » .

و « كانط » ، مؤسس النزعة المثالية الألمانية ، ليس هو نفسه مهما من الناحية السياسية ، وان كان قد كتب بعض المباحث الهامة فى موضوعات سياسية . ومن جانب آخر ، بسط « فشته » و « شلنج »

كلاهما نظريات سياسية ، كان لها ، وما برح لها ، نفوذ عميق ، على مجرى التاريخ • ولا أحد من هؤلاء يمكن دراسته بدون دراسة سابقة لكانط ، الذى سننظر فيه فى هذا الفصل •

وثمة بعض الخصائص المميزة المشتركة بين المثاليين الألمان يمكن أن ننوه بها قبل أن نطرق التفاصيل •

فقد أكد كانط نقد المعرفة كوسيلة للوصول الى نتائج فلسفية ، وتقبل هذا أتباعه • وثمة تأكيد على أن الذهن يقابل المادة ، يفضى فى النهاية الى الزعم بأن الذهن وحده هو الذى يوجد • وثمة نبذ عنيف لأخلاق المنفعة فى صالح المذاهب التى تبرهن عليها حجج فلسفية مجردة • وثمة نبرة مدرسية تختفى عند الفلاسفة الفرنسيين والانجليز الأسبق ، فلقد كان «كانط» و «فشته» و «هيجل» فلاسفة جامعة ، يخاطبون جمهورا متعلما ، لا سادة يتحدثون مع هواة فى أوقات الفراغ • ومع أن تأثيراتهم كانت فى جزء منها ثورية الا أنهم لم يكونوا متطرفين عن قصد ، ولقد كان اهتمام « فشته » و « هيجل » اهتماما بالغا على التحديد فى الدفاع عن الدولة • وكانت حيـــاة هؤلاء جميعا حياة نموذجية وأكاديمية ، وكانت آراؤهم فى المســائل الأخــلاقية آراء أرثوذكسية على الدقة • ولقد قاموا بتجديدات فى اللاهوت ، ولكنهم فعلوا ذلك لصالح الدين •

بهذه الملاحظات التمهيدية نمضى لدراسة « كانط » •

(ب) موجز لفلسفة « كانط »

يعتبر « أمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) بصفة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين • ولا يمكننى أنا نفسى أن أوافق على هذا التقدير ، ولكن من الحماقة ألا أقر بأهميته العظيمة •

وعاش « كانط » حياته كلها فى « كونيجسبيرج » فى بروسيا الشرقية أو قريبا منها • وكانت حياته فى اطارها الخارجى حياة أكاديمية

غير حافلة بالأحداث ، ومع ذلك فقد عاش ابان حرب السنوات السبع (وفى جانب منها احتل الروس بروسيا الشرقية) والثورة الفرنسية ، والجزء المبكر من حكم نابليون • وقد تعلم فلسفة « ليبنيز » فى الصورة التى كان يقدمها بها « فولف » ، ولكنه تخلى عنها بتأثير كل من « روسو » و « هيوم » • فقد أيقظه هيوم بنقده للعلية من نعاسه الدجماطى ، ولكنه كان ايقاظا خاطفا ، على حد قوله ، اذ لم يلبث أن ابتكر منوما مكنه من النوم من جديد • وكان « هيوم » بالنسبة « لكانط » خصما يلزم دحضه ، ولكن نفوذ « روسو » كان أعمق • كان « كانط » رجلا له من العادات المنتظمة ما حدا بالناس الى ضبط ساعاتهم عليه عند مروره بهم فى طريقه للنزهة ، ولكن فى احدى المناسبات تعطل جدوله لعدة أيام ، كان هذا عندما كان يطالع «اميل» • وقد قال انه كان عليه أن يقرأ كتب «روسو» عدة مرات ، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه الى الموضوع • ومع أنه قد نشىء على التقوى ، فقد كان ليبراليا فى السياسة واللاهوت معا ، وقد تعاطف مع الثورة الفرنسية حتى حكم الارهاب ، وكان مؤمنا بالديمقراطية • وفلسفته ، كما سنرى ، تتيح مناشدة القلب ضد أوامر العقل النظرى الباردة ، وهو ما يمكن اعتباره بشىء قليل من المبالغة نسخة متحذلقة من كاهن سافواى • ومبدأه القائل بأن الانسان ينبغى أن يعتبر غاية فى ذاته هو صورة من نظرية حقوق الانسان ، وحبه للحرية يتبدى فى قوله (عن الأطفال وعن اليافعين على حد سواء) : « لا شىء أبغض من أن تكون أفعال الانسان خاضعة لارادة الآخرين » •

وأعمال كانط المبكرة أشد اهتماما بالعلم منها بالفلسفة • فبعد زلزال لشبونه كتب عن نظرية الزلازل ، وكتب رسالة عن الريح ، ومبحثا قصيرا عما اذا كانت الريح الغربية فى أوروبا رطبة لأنها عبرت المحيط الأطلنطى • وكانت الجغرافيا الطبيعية موضوعا شغف به شغفا عظيما •

وأهم كتاباته العلمية « التاريخ الطبيعى العام ونظرية السماء » (١٧٥٥) ، وهو البحث الذى سبق فيه فرض « لبلاس » عن السديم، وبسط فيه أصلا ممكنا للنظام الشمسى . ويتبدى فى أجزاء من هذا المؤلف سمو ميلتونى (نسبة الى الشاعر ميلتون) ملحوظ . وله الفضل فى ابتكار فرض ثبتت فائدته فيما بعد ، ولكنه لم يقدم ، مثلما فعل « لابلاس » حججا جادة لتأييده . وهو فى أجزاء منه خيالى ، وعلى سبيل المثال فى النظرية القائلة بأن جميع الكواكب مأهولة ، وأن أبعد الكواكب فيها أرقى السكان — وهى نظرة تمتدح لتواضعها الدنيوى ولا تدعمها أية أسس علمية .

وفى وقت ما حين كان أشد ضيقا بحجج الشكاك من ذى قبل ومن ذى بعد ، كتب مؤلفا غريبا بعنوان أحلام شبح راء ، توضحها أحلام الميتافيزيقا (١٧٦٦) . والشبح الرائى هو « سويدنبرج » ، الذى قدم مذهبه الصوفى الى العالم فى كتاب ضخم ، بيعت منه أربع نسخ ، ثلاث منها لمشترين مجهولين وواحد لكانط . ويوحى الينا « كانط » فى نبرة بين الجد والمزاح بأن مذهب « سويدنبرج » الذى يدعوه « وهميا » ربما لا يعدو كونه ميتافيزيقا أرثوذكسية . ومع ذلك ، فهو ليس مزدريا « لسويدنبرج » ازدراء تاما . فالجانب الصوفى فى كتاباته ، وهو جانب موجود وان لم يظهر كثيرا ، أبدى فيه اعجابه بسويدنبرج ، الذى يدعوه « ساميا للغاية » .

ومثل كل شخص آخر فى زمانه ، كتب رسالة عن السامى والجميل . فالليل ساه ، والنهار جميل ، والبحر سام واليابس جميل، والرجل سام والمرأة جميلة ، وهلم دواليك .

وتلاحظ دائرة المعارف البريطانية ، « أنه لما لم يتزوج ألبتة ، فقد احتفظ فى كهولته بعادات شبابه فى حرصه على الدراسة » . واننى لأتساءل ما اذا كان كاتب هذا المقال أعزب أو متزوجا .

وأهم كتاب لكانط هو « نقد العقل الخالص » (الطبعة الأولى ١٧٨١ والطبعة الثانية ١٧٨٧) • وهدف هذا الكتاب أن يبرهن على أنه ، مع أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة ، فانها رغم هذا ، أولية فى جزء منها وليست مستدلة استدلالا استقرائيا من التجربة • وجزء معرفتنا الأولى يشمل ، تبعا له ، ليس فقط المنطق، بل أكثر من ذلك مما لا يمكن أن يتضمن فى المنطق أو يستنبط منه • وهو يفصل بين أمرين متميزين يختلطان عند « ليبنيز » • فمن جانب هنالك التمييز بين القضايا « التحليلية » والقضايا « التركيبية » ، ومن جانب آخر التمييز بين القضايا «الأولية» والقضايا «التجريبية»• ويلزم أن نقول شيئا عن كل من هذين التمييزين •

فالقضية التحليلية هى القضية التى يكون محمولها جـزءا من موضوعها ، مثال ذلك : « الرجل الطويل رجل » أو « المثلث متساوى الأضلاع مثلث » • مثل هذه القضايا تصدر عن قانون التنـاقض ، فتأكيد أن الرجل الطويل ليس رجلا أمر متناقض مع ذاته • والقضية « التركيبية » هى القضية التى ليست « تحليلية » • وجميع القضايا التى نعرفها من خلال التجربة قضايا تركيبية • فنحن لا نستطيع بمجرد تحليل التصورات أن نكتشف حقائق من قبيل « يوم الثلاثاء كان يوما مطيرا » أو « كان نابليون جنرالا عظيما » • ولكن كانط بخلاف « ليبنيز » وجميع الفلاسفة الآخرين السابقين عليه ، لن يؤكد العكس وهو أن جميع القضايا التركيبية تعرف فقط من خلال التجربة • وهذا يمضى بنا الى التمييز الثانى من التمييزين آنفى الذكر •

والقضية « التجريبية » هى القضية التى لا نستطيع أن نعرفها اللهم الا بعون الادراك الحسى ، سواء أكان ادراكنا الحسى أو ادراك شخص آخر نقبل شهادته • ووقائع التاريخ والجغرافيا هى من هذا النوع ، وكذلك قوانين العلم ، حيثما كانت معرفتنا بحقيقتها معتمدة

على معطيات يمكن ملاحظتها . والقضية « الأولية » ، هي من جهة أخرى ، القضية التي وان كان في الوسع استنباطها من التجربة ، نرى ، عند معرفتها ، أن لها أساسا آخر غير التجربة . فالطفل الذي يتعلم الحساب يمكن مساعدته بأن يضم بليتين الى بليتين ، فيرى أنها جميعها معا أربع بليات . ولكنه عندما يحصل على القضية العامة « اثنان واثنان أربع » لم يعد يحتاج الى تأكيد بالأمثلة ، فللقضية يقين لا يمكن للاستقراء اطلاقا أن يعطيه لقانون عام . وجميع قضايا الرياضيات البحت هي بهذا المعنى « أولية » .

وقد أثبت « هيوم » أن قانون العلية ليس قانونا تحليليا ، واستدل من هذا أننا لا يمكننا أن نوقن من صدقه . وقد تقبل كانط الرأي القائل بأنه تركيبي ، ولكنه رغم هذا أكد أنه أولي . وقد أكد أن الحساب والهندسة تركيبيان ، ولكنهما بالمثل أوليان . وعلى ذلك انتهى الى صياغة مشكلته في العبارات التالية :

كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟

والاجابة على هذا السؤال ، بنتائجها تكون القضية الرئيسية في « نقد العقل الخالص » .

وقد كان حل كانط لهذه المشكلة حلا كان له فيه ثقة عظيمة . وقد أنفق اثنتى عشرة سنة في البحث عنه ، ولكنه استغرق ثلاثة أشهر فقط في تأليف كتابه الطويل كله بعد أن اتخذت نظريته شكلها . وفي مقدمة الطبعة الأولى يقول : « أخاطر بالزعم بأنه ليس ثمة مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تحل ، أو على الأقل لم نزود بمفتاح لحلها » . وفي مقدمة الطبعة الثانية يقارن نفسه « بكوبرنيقس » ، ويقول انه قام بثورة « كوبرنيقية » في الفلسفة .

وتبعا لكانط ، يسبب العالم الخارجي مادة الاحساس فقط ،

ولكن جهازنا العقلى ينظم هذه المادة فى المكان والزمان ، ويزودنا بالتصورات التى بواسطتها نفهم التجربة • ان الأشياء فى ذاتها ، التى تسبب احساساتنا ، لا سبيل الى معرفتها ، فهى ليست فى مكان أو فى زمان ، وهى ليست جواهر ، كما لا يمكن وصفها بأى من تلك التصورات العامة الأخرى التى يدعوها كانط « مقولات » • فالمكان والزمان ذاتيان ، هما جزء من جهاز الادراك لدينا • ولكن من أجل هذا فقط ، يمكن أن تتأكد أنه أيا كان ما نجربه فانه يبدى الخصائص المميزة التى تتعامل معها فى الهندسة وفى علم الزمان • فاذا لبست دائما نظارة زرقاء فبوسعك أن تتأكد أنك ترى كل شىء أزرق (ليس هذا مثل كانط) • وبالمثل ما دمت تضع دائما نظارة المكان فى ذهنك فأنت متأكد أنك ترى دائما كل شىء فى مكان • وعلى ذلك فالهندسة أولية بمعنى أن كل ما قد جرب فهو حقيقى ، ولكن ليس لدينا سبب لافتراض أن أى شىء مماثل يصدق على الأشياء فى ذاتها ، وهى التى لم نجربها •

يقول « كانط » ان المكان والزمان ليسا تصورين ، بل هما صورتان « للحدس » • (الكلمة الألمانية هى « Anschauung » وهى تعنى « النظر إلى looking at » أو « النظرة View فلمة « حدس intuition وان تكن مقبولة فى الترجمة المجازة الا أنها ليست هى الكلمة الوافية بالغرض) • وهنالك مع ذلك ، تصورات أولية ، ألا وهى « المقولات » الاثنى عشر التى يستخلصها « كانط » من أشكال القياس • وتقسم المقولات الى أربع مجموعات كل منها من ثلاث : (١) الكم : الوحدة ، التعدد ، والمجموع الكلى (٢) الكيف : الواقع ، النفى ، التقييد (٣) العلاقة : الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، التبادل • (٤) الضرب : الامكان ، الوجود ، الضرورة • فهذه ذاتية بالمعنى الذى يكون به المكان والزمان — ويعنى هذا القول بأن تكويننا العقلى يكون بحيث تكون قابلة للتطبيق على الأشياء

فى ذاتها . ومع ذلك ، ففيما يختص بالعلة ثمة تضارب ، ذلك أن الأشياء فى ذاتها ، يعتبرها « كانط » عللا للاحساسات ، والارادات الحرة هى فى تقديره علل للأحداث فى الزمان . هذا التضارب لم يكن سهوا غير مقصود ، بل هو جزء جوهرى فى مذهبه .

ويشغل جزء كبير من « نقد العقل الخالص » بكشف المغالطات الناجمة عن تطبيق الزمان والمكان أو المقولات على الأشياء التى لم تجرب . وعندما يتم ذلك ، وهذا ما يؤكده كانط نجد أنفسنا ازاء متاعب « النقائض » — أعنى قضايا متناقضة تناقضا متبادلا ، كل منها يمكن فى الظاهر اثباتها . ويقدم لنا كانط أربعا من هذه النقائض، كلا منها يتألف من قضية ونقيضها .

ففى النقيضة الأولى تقول القضية : « للعالم بداية فى الزمان، وهو أيضا محدود من حيث المكان » . ونقيض القضية : « ليس للعالم بداية فى الزمان ، وليست له حدود فى المكان ، فهو لامتناه من حيث الزمان والمكان » .

وفى النقيضة الثانية يثبت أن كل جوهر مركب ، فهو مؤلف من أجزاء بسيطة ، وهو غير مؤلف منها على حد سواء .

وفى قضية النقيضة الثـالثة يؤكد أن ثمة نوعين من العلية ، أحدهما بمقتضى قوانين الطبيعة والنوع الآخر هو علية الحرية ، وفى نقيضها يؤكد أن ثمة فقط علية بمقتضى قوانين الطبيعة .

والنقيضة الرابعة تثبت أن هناك ، وأن ليس هناك ، موجود ضرورى ضرورة مطلقة .

هذا الجزء من النقد ، كان له نفوذ كبير على « هيجل » ، الذى يسير جدله سيرا تاما على طريقة النقائض .

وفى فصل مشهور يعمد « كانط » الى الغـاء جميع الأدلة

العقلية الخالصة على وجود الله • ويجعل واضحا أن لديه أسبابا أخرى للاعتقاد فى الله ، وأنه سيسوقها فيما بعد فى كتابه « نقد العقل العملى » • ولكن هدفه آنذاك هدف سلبى خالص •

ويقول ان ثمة فقط ثلاثة أدلة على وجود الله بالعقل الخالص ، هذه هى الدليل الأنتولوجى والدليل الكونى والدليل الفيزيائى اللاهوتى Physico-theological

والدليل الأنتولوجى ، كما يشرحه كانط ، يعرف الله بأنه الكائن الأشد واقعية ens realissimum أعنى أنه موضوع لجميع المحمولات التى تنتمى للوجود على اطلاقه • ويكتفى أولئك الذين يعتقدون فى صحة الدليل بأنه مادام «الوجود» محمولا من المحمولات، فيلزم للموضوع أن يملك المحمول « الوجود » ، أى يلزم أن يوجد • ويعترض « كانط » بأن الوجود ليس محمولا • فمائة تالير (١) اقتصر على تخيلها ، لها ــ على حد قوله ــ نفس المحمولات التى تكون لمائة تالير حقيقية •

ويقول الدليل الكونى ، انه لو وجد شىء ، لتحتم أن يوجد كائن ضرورى ضرورة مطلقة والآن أنا أعلم أننى موجود ، وبالتالى يوجد كائن ضرورى ضرورة مطلقة ، ويلزم أن يكون الكائن الأشد واقعية • ens realissimum • ويؤكد كانط أن الخطوة الأخيرة فى هذه الحجة هى من جديد الحجة الأنتولوجية ، وبالتالى يدحضها ما سبق أن قيل •

والدليل الفيزيائى اللاهوتى هو الحجة المألوفة عن الخطة ، ولكن فى رداء ميتافيزيقى • وهى تؤكد أن العالم يعرض نظاما هو شاهد على الغرض • ويتناول كانط هذه الحجة باحترام ، ولكنه يبين أنها على أفضل وجه ، تثبت فقط وجود مهندس ، لا خالق ، وهى بالتالى لا يمكنها

---

(١) عملة ألمانية على عهد كانط « المترجم »

أن تمدنا بتصور ملائم لله • ويخلص الى « أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للاهتداء بها » •

ويقول ان الله والحرية والخلود هي « أفكار العقل الثلاثة » • ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا الى تشكيل هذه الأفكار فانه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها • وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية ، أعنى أنها متصلة بالأخلاق • فالاستخدام الفكرى الخالص للعقل يقود الى المغالطات ، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية •

والاستخدام العملى للعقل ينمو نموا مختصرا قرب نهاية « نقد العقل الخالص » ، ونموا أرحب فى « نقد العقل العملى » (١٧٨٦)• والحجة تقول ان القانون الأخلاقى يتطلب العدالة أعنى السعادة المتناسبة مع الفضيلة • والعناية الالهية وحدها هى التى يمكنها أن تضمن هذا ، وواضح أنها لم تضمنها فى هذه الحياة • ومن ثم فهناك اله وحياة مستقبلة ، ويلزم أن تكون هناك حرية ، ما دام بدون ذلك لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة •

ولمذهب كانط الأخلاقى ، كما يتضح فى ميتافيزيقا الأخلاق (١٧٨٥) ، أهمية تاريخية ملحوظة • ويشتمل هذا الكتاب على « الأمر المطلق » ، وهو مألوف ، على الأقل من حيث كونه عبارة ، خارج دائرة الفلاسفة المحترفين • وكما ينبغى أن نتوقع لا يعبأ «كانط » بمذهب المنفعة العامة ، كما لا يعبأ بأية نظرية تجعل للأخلاق غرضا خارجها • وهو يروم ، على حد قوله « ميتافيزيقا للأخلاق معزولة عزلة تامة ، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أى شيء خارق» • ويستطرد قائلاأن جميع التصورات الأخلاقية تحتل مكانها وتستمد أصلها بصفة أولية تماما فى العقل • وتوجد القيمة الأخلاقية فقط عندما يفعل شخص عن احساس بالواجب • فليس يكفى أن يأتى الفعل مطابقا لما يقضى به الواجب •

فالتاجر الأمين لأنه يبغى مصلحته الخاصة ، أو الرجل اللطيف بدافع حب الخير ليس فاضلا . ان جوهر الأخلاق يتحتم أن يستخلص من تصور القانون ، ذلك أنه وان يكن كل شيء في الطبيعة يعمل بمقتضى قوانين ، فان الكائن العاقل فقط هو الذى يعمل بمقتضى فكرة قانون، أعنى الارادة . وفكرة مبدأ موضوعى بقدر ما تقسر الارادة ، تسمى سيطرة العقل ، وصيغة السيطرة تدعى أمرا .

وثمة نوعان من الأمر : الأمر الشرطى ، وهو يقول : « يجب أن تفعل كذا وكذا اذا كنت تروم انجاز هذه الغاية أو تلك » ، والأمر المطلق ، الذى يقول ان ثمة نوعا معينا من الفعل ضرورى ضرورة موضوعية ، بصرف النظر عن أية غاية . والأمر المطلق تركيبى وأولى ، ويستنبط « كانط » طابعه من تصور القانون :

« اذا فكرت فى أمر مطلق ، لعلمت فى الحال ما يشتمل عليه . ذلك أنه لما كان الأمر يحتوى الى جانب القانون ، ضرورة القاعدة المتسقة مع هذا القانون فقط ، ولكن القانون لا يحتوى على أى شرط يقيده ، فلا شيء يبقى اللهم الا عمومية قانون بوجه عام ، تطابقه قاعدة الأفعال ، وحيث المطابقة وحدها تقدم الأمر كأمر ضرورى . ومن ثم فالأمر المطلق أمر فريد ، ويأتى فى الواقع على النحو الآتى : « افعل فقط بمقتضى قاعدة يمكنك بها أن تريد لها فى عين الوقت أن تصبح قانونا عاما » . أو «افعل كما لو أصبحت قاعدة فعلك من خلال ارادتك قانونا طبيعيا عاما » .

ويعطى « كانط » مثالا على عمل الأمر المطلق ، هو أن من الخطأ أن نقترض المال ، ذلك أننا لو حاولنا جميعنا أن نفعل هذا لما بقى أى مال لاقتراضه . ويمكن للمرء أن يبين بطريقة مماثلة أن الأمر المطلق يدين السرقة والقتل . بيد أن هناك بعض أفعال يرى «كانط» ، يقينا، كونها

خطأ ، ولكن لا يمكن أن نبين بمبادئه كونها خطأ ، على سبيل المثال ، الانتحار ، فمن الممكن للغاية للسوداوى أن يرغب فى أن يقدم كل شخص على الانتحار • ويلوح أن قاعدته تزودنا ، فى الواقع ، بمعيار ضرورى ، لا بمعيار مقنع ، للفضيلة • فلكى نحصل على معيار مقنع ، ينبغى لنا أن نتخلى عن وجهة نظر «كانط» الصورية الخالصة ، وندخل فى اعتبارنا شيئا ما ، آثار الأفعال • ومع ذلك ، فان « كانط » ، يبسط بتأكيد أن الفضيلة لا تعتمد على النتيجة المقصودة من فعل ما ، ولكن على المبدأ الذى تكون هى نفسها نتيجته ، فاذا سلمنا بهذا ، فلا شىء أشد عينية من هذه القاعدة بممكن •

ويؤكد «كانط» ، مع أن ميدأه لا يبدو مفضيا الى هذه النتيجة ، أننا ينبغى لنا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية فى ذاته • ويمكن اعتبار هذا كشكل مجرد لنظرية حقوق الانسان ، وهو يتعرض لذات الاعتراضات • ولو أخذنا هذا المبدأ أخذا جادا ، لجعل من المستحيل الوصول الى قرار حيث تصطرع مصالح شخصين • والمصاعب واضحة بشكل خاص فى الفلسفة السياسية ، التى تستلزم مبدأ ما ، مثل مبدأ ايثار الأغلبية ، الذى يمكن به ، عند الضرورة ، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين • واذا كان لابد أن يكون هناك أخلاق للحكومة ، فغاية الحكومة يتحتم أن تكون واحدة ، والغاية الوحيدة الفريدة المتوافقة مع العدالة هى خير الجماعة • ومع ذلك فمن الممكن تفسير مبدأ « كانط » من حيث أنه يعنى لا أن كل انسان هو غاية مطلقة ، ولكن كل الناس لهم وزنهم المتساوى فى تحديد الأفعال التى يتأثر بها الكثيرون • فاذا فسر المبدأ على هذا النحو ، فيمكن اعتباره مزودا الديمقراطية بأساس أخلاقى • وفى هذا التفسير لا يتعرض للاعتراض آنف الذكر •

ان نشاط ذهن « كانط » ونضارته فى الشيخوخة ليتجليان فى

رسالته عن « السلام الدائم » (١٧٩٥) . ففى هذا الكتاب يدعو الى اتحاد بين دول حرة يربط بينها ميثاق بتحريم الحرب . فالعقل ، على حد قوله ، يدين الحرب ادانة تامة ، ولا يستطيع أن يمنع الحرب الا حكومة دولية فقط . ويقول انه ينبغى أن يكون الدستور المدنى للدولة المكونة للاتحاد دستورا « جمهوريا » ولكنه يعرف هذه الكلمة على أنها تعنى أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين. ولكنه لا يقصد بهذا ألا يكون هنالك ملك ، فهو ، فى الواقع ، يقول ان أسهل الأمور الحصول على حكومة كاملة فى كنف الملكية . واذ كان يكتب تحت وطأة حكم الارهاب فقد كان يرتاب فى الديمقراطية ، فهو يقول انها بالضرورة استبداد ، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية . « فالشعب كله كما يدعونه ، الذى يفرض مقاييسه ، ليس فى الواقع كل الشعب ، وانما أغلبيته فقط : ومن ثم تكون الارادة الكلية هنا متناقضة مع ذاتها ومع مبدأ الحرية » . ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير « روسو » ، بيد أن الفكرة الهامة عن اتحاد عالمى كطريق لضمان السلام ليست مستمدة من « روسو » .

ومنذ سنة ١٩٣٣ ، جعلت هذه الرسالة ، «كانط» مكروها فى وطنه .

(ج) نظرية « كانط » فى المكان والزمان

وأهم جزء فى كتاب « نقد العقل الخالص » هو نظرية المكان والزمان . واعتزم فى هذه الفقرة أن أجرى فحصا ناقدا لهذه النظرية.

وليس من السهل أن نشرح نظرية « كانط » فى المكان والزمان شرحا واضحا . فقد سيقت فى كل من كتاب « نقد العقل الخالص » و « المقدمات » ، وكان عرضها فى الكتاب الأخير أسهل ، ولكنه لم يكن بعمق واحاطة عرضها فى الأول « النقد » . وسأحاول أولا أن أبسط

النظرية ، وأجعلها معقولة بقدر ما أستطيع ، وبعد بسطها فقط سأشرع في نقدها ٠

يأخذ «كانط» بأن الموضوعات المباشرة للادراك تعزى في جزء منها للأشياء الخارجية ، وفي الجزء الآخر الى جهازنا الادراكي ٠ وقد جعلنا « لوك » على ألف بفكرة كون الكيفيات الثانوية ، الألوان ، والأصوات ، والروائح الخ ٠ — ذاتية ، وكونها لا تنتمي للموضوع من حيث هو كذلك ٠ و «كانط» مثل «باركلي» و «هيوم» ، وان لم يكن بنفس الطريقة ، يذهب الى أبعد من ذلك ، ويجعل الكيفيات الأولى أيضا كيفيات ذاتية ٠ و «كانط» لا يضع موضع التساؤل أن تكون لاحساساتنا علل ، يدعوها « الأشياء بالذات » أو النومينا «noumena» فان ما يظهر لنا في الادراك ، وهو الذي يدعوه « ظاهرة » يتألف من جزئين: جزء يعزى للموضوع ، وهو ما يدعوه « الاحساس » ، وجزء يعزى الى جهازنا الذاتي وهو الذي يجعل المتعدد ينتظم في علاقات معينة ٠ وهو يدعو هذا الجزء الأخير ، صورة الظاهرة ٠ هذا الجزء ليس هو نفسه احساسا ، ومن ثم فهو لا يعتمد على ما تحدثه البيئة ، فهو هو دائما ، ما دمنا نحمله معنا ، وهو أولي بمعنى أنه لا يعتمد على التجربة ٠ وتسمى الصورة الخالصة للحساسية « حدسا خالصا » (Anschauung) ٠ هنالك صورتان من هذا القبيل، أعني المكان والزمان، احداهما للحس الخارجي ، والأخرى للحس الداخلي ٠

وعند «كانط» فئتان من الحجج لاثبات أن الزمان والمكان صورتان أوليتان ، احداهما ميتافيزيقية والأخرى ابستيمولوجية ٠ والفئة الأولى من الحجج قد أخذت مباشرة من طبيعة المكان والزمان أما الفئة الأخيرة فأخذت بطريق غير مباشر من امكانية الرياضيات البحتة ٠ والحجج عن المكان بسطت بافاضة أكبر مما بسطت به الحجج عن الزمان ، اذ قد ظن أن الزمان مماثل للمكان في الجوهر ٠

والحجج الخاصة بالمكان عددها أربع •

١ ــ المكان ليس تصورا تجريبيا ، وهو مجـــرد من التجربة الخارجية ، ذلك لأن المكان مفترض مقدما فى دلالة الاحساسات على شيء ما خارجى، والتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال مثول المكان•

٢ ــ المكان تمثل ضرورى أولى ، يشكل الأساس لجميع الادراكات الخارجية ، اذ لا يمكننا أن نتخيل أن ليس هنالك مكان ، ومع ذلك يمكننا أن نتخيل الا شيء فى المكان •

٣ ــ المكان ليس تصورا منطقيا أو عاما للعلاقات بين الأشـــياء بوجه عام ، اذ أن هنالك فقط مكان واحد ، تكون ما ندعوه « أمكنة » أجزاء له ، وليست أمثلة •

٤ ــ يعرض المكان جرما لا متناهيا معطى ، يحمل داخله كل أجزاء المكان ، وهذه العلاقة مختلفة عن علاقة تصور بأمثلته ، ومن ثم فالمكان ليس تصورا وانما هو حدس خالص Anschauung •

والحجة المتعالية المنصبة على المكان مستمدة من الهندسة •فكانط يأخذ بأن هندسة أقليدس تعرف معرفة أولية ، ومع ذلك فهى تركيبية، أى أنها ليست بمستنبطة من المنطق وحده • فالبراهين الهندسية فى اعتباره ، تعتمد على الأشكال الهندسية ، فيمكننا أن نرى ، مثلا، أنه اذا تقاطع خطان مستقيمان تقاطعا عموديا بزوايا قائمة ، فليس الا خط مستقيم واحد يسقط عموديا على نقطة تقاطعهما ويمر خلالها صانعا زوايا قائمة مع كليهما • هذه المعرفة ، فى ظن كانط ، ليست مســتمدة من التجربة • ولكن الطريقة الوحيدة التى يستطيع بها حدسى أن يتوقع ما سيوجد فى الموضوع هى ، اذا كان يشمل فقط صورة حساسيتى، أن يرد الى ذاتيتى ، كل الانطباعات الحالية • ان موضوعات الحس يلزم أن تطيع الهندسة ، لأن الهندسة تهتم بطرائقنا فى الادراك ، ومن

ثم لا يسعنا أن ندرك بطريقة أخرى • وهذا يوضح لم أن الهندسة ، مع كونها تركيبية ، فهي أولية وبرهانية •

والحجج المختصة بالزمان ، مماثلة من حيث الجوهر ، فيما عـدا أن الحساب يحل محل الهندسة وان يكن العد يستغرق زمنا •

ولنفحص الآن هذه الحجج واحدة تلو الأخرى •

فأولى الحجج الميتافيزيقية المنصبة على المكان تقول: «ليس المكان تصورا تجريبيا مستخلصا من التجارب الخارجية • ذلك لأنه لكي ترجع بعض الاحساسات الى شيء خارج عني (أعني ، الى شيء في وضـع في المكان مختلف عن الوضع الذي أجد نفسي فيه) ، وعلاوة على ذلك لكي أتمكن من ادراكها من حيث كونها خارجة عني ، وكل منهـا جوار الآخر ، وبالتالي ليست مختلفة فقط ، ولكنها في أماكن مختلفة ، فان تمثل المكان يلزم أن يكون هو الأساس من قبل **zum Grunde liegen** ومن ثم ، فالتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال تمثل المكان •

والعبارة « خارج عني (أعني في مكان مختلف عن المكان الـذي أجد نفسي فيه) » عبارة صعبة • فمن حيث كوني شيئا في ذاته ، فأنا لست في أي مكان ،ولا شيء يكون من حيث المكان خارجا عني ، ان بدني فقط من حيث هو ظاهرة هو الذي يمكن أن يقصد بهذا • وعلى ذلك ان ما هو متضمن بالفعل هو ما يأتي في الجزء الثاني من الجملة، أعني أنني أدرك موضوعات مختلفة في أماكن مختلفة • فالصورة التي تنشأ في الذهن هي صورة مضيف غرفة الملابس الذي يعلق معاطف مختلفة على مشاجب مختلفة ، فيلزم أن توجد المشاجب من قبل ، بيـد أن ذاتية المضيف هي التي ترتب المعاطف •

فههنا ، كما في جميع جوانب نظرية كانط عن ذاتية المكان والزمان ثمة صعوبة يبدو أن أحدا لم يحس بها ألبتة • ما الذي يحثني على أن

أنظم موضوعات الادراك كما أفعل وليس بطريقة أخرى ؟ لم ، مثلا، أرى عيون الناس أعلى أفواههم ، لا أسفلها ؟ تبعا لكانط ، توجد العيون والفم كأشياء فى ذواتها ، وتسبب ادراكاتى المنفصلة ، ولكن لا شىء فيها يطابق الترتيب المكانى الذى توجد به ادراكى • ويباين هذا النظرية الفيزيائية عن الألوان • فنحن لا نفترض أن الألوان توجد فى المادة بالمعنى الذى تكون عليه مدركاتنا بالألوان ، ولكننا نظن أن الألوان المختلفة تطابق أطوال أمواج مختلفة • ومع ذلك ، فما دامت الأمواج تتضمن المكان والزمان ، فلا يمكن أن تكون ، عند كانط ، أمواج فى علل مدركاتنا • ومن جانب آخر ، اذا كان لمكان وزمان مدركاتنا نظائر فى عالم المادة ، كما تسلم بذلك الفيزياء ، لأمكن أن تطبق الهندسة على هذه النظائر ، ولفشلت حجج «كانط» • فكانط يأخذ بأن الذهن ينظم المادة الخام للاحساس ، بيد أنه لم ير ألبتة ضرورة للقول لم ينظمها على نحو ما يفعل وليس على نحو آخر •

وهذه الصعوبة أشد أيضا فيما يختص بالزمان ، وذلك لاقتحام العلية • فأنا أدرك البرق قبل أن أدرك الرعد ، فالشىء فى ذاته أ لم يكن أسبق زمانا من ب، ما دام الزمان يوجد فقط فى علاقات المدركات فلم اذن ، ينتج الشيئان اللازمانيان أ و ب آثارا فى أزمنة مختلفة ؟ سيكون هذا بتمامه أمرا عسفيا لو كان كانط على حق ، ويلزم ألا يكون هنالك علاقة بين أ و ب مطابقة لكون المدرك الذى تسبب عن أ هو أسبق زمانا من المدرك المتسبب عن ب •

والحجة الميتافيزيقية الثانية تؤكد أن من الممكن تخيل لاشىء فى المكان ، ولكن من المستحيل تخيل لامكان • ويبدو لى أنه لايمكن تأسيس حجة جادة على ما يمكننا تخيله وما لا يمكننا أن نتخيله • ولكن ينبغى لى أن أنكر انكارا مشددا أننا نستطيع أن نتخيل مكانا بلا شىء فيه • يمكنك أن تتخيل التطلع الى السماء فى ليلة مظلمة ملبدة

بالسحب ، بيد أنك أنت نفسك حينئذ فى مكان ، وأنت تتخيل السحب التى لا تستطيع أن تراها • ان مكان كانط مكان مطلق كمكان «نيوتن» وهو ليس محض نسق من العلاقات • ولكننى لا أتبين كيف يمكن تخيل مكان مطلق فارغ •

والحجة الميتافيزيقية الثالثة تقول : « المكان ليس تصورا منطقيا أو ، كما يقال ، تصورا عاما لعلاقات الأشياء بوجه عام ، ولكنه حدس خالص • ذلك لأننا يمكننا فقط أن نتخيل (sich vorstellen) ، فى المحل الأول ، مكانا واحدا فريدا ، واذا كنا نتحدث عن «أمكنة» فاننا نقصد أجزاء مكان واحد ، نفس المكان الفريد • وهذه الأجزاء لا يمكن أن تسبق الكل من حيث هى أجزاؤه •• ولذن يمكن فقط الظن بأنها فيه• ان المكان واحد فريد فى جوهره ، والتعــدد فيه يســـتند فقط الى التحديدات » • ونخلص من هذا الى أن المكان حدس أولى •

وأســاس هذه الحجة هو انكار التعدد فى المكان ذاته • وان ما ندعوه «أمكنة» ليست أمثلة لتصور عام « مكان » ، ولا أجزاء لمجموع • ولست أعرف تماما ، تبعا لكانط ، ما يكونه وضعها المنطقى، ولكنها على أية حال تالية منطقيا ، للمكان • وتغدو هــذه الحجة ، بالنسبة لأولئك الذين ينظرون الى المكان نظرة علاقة ، كما يفعل كل المحدثين بالفعل، قاصرة عن أن تبسط، ما دام لا المكان ولا «الأمكنة»، يمكن أن يكون لها دوام حقيقى •

والحجة الميتافيزيقية الرابعة ، تنصب على البرهنة على أن المكان حدس وليس تصورا ، ومقدمتها تقول : « يتخيل المكــان (أو يمثل (vorgestellt) كجرم لامتناه معطى » • وهذه نظرة شخص يعيش فى بلد مسطح ككونيجسبرج ، فلست أرى كيف أن ساكنا فى وادى الألب يمكنه أن يتبناها • فمن الصعب أن نرى كيف أن شيئا لا متناهيا يمكن أن « يعطى » • وقد يخطر لى واضحا أن جزء المكان المعطى هو الجزء

العامر بموضوعات الادراك ، وأن لدينا فقط عن الأجزاء الأخرى شعورا بامكانية الحركة . واذا أجيزت حجة سوقية الى هذا الحد ، فان علماء الفلك المحدثين يؤكدون أن المكان ليس فى الحقيقة لامتناهيا ، بل هو يدور ويدور ، شأنه شأن سطح الكرة الأرضية .

والحجة الترانسندنتالية (أو الابستيمولوجية) ، التى بسطت أفضل بسط فى كتاب المقدمات ، أكثر تحددا من الحجج الميتافيزيقية، وهى أيضا قابلة للدحض بدرجة أشد تحددا . «الهندسة» ، كما نعلم الآن ، اسم يغطى دراستين مختلفتين . فثمة من جانب الهندسة البحت، التى تستنبط نتائجها من البديهيات ، دون أن نبحث فيما اذا كانت هذه البديهيات «صادقة» ، وهذه لا تشمل شيئا لا يأتى من المنطق ، وهى ليست « تركيبية » ، وليست فى حاجة الى الأشكال الهندسية ، كما تستخدم فى الكتب الهندسية المدرسية . ومن جانب آخر هنالك الهندسة التى هى فرع من الفيزياء ، كما تظهر ، مثلا ، فى النظرية العامة للنسبية، وهذه علم تجريبى ، حقائقه مستدل اليها من المقاييس ، ونجدها مختلفة عن حقائق أقليدس . وعلى ذلك فأحد هذين النوعين من الهندسة أولى ، ولكنه ليس تركيبيا ، بينما الآخر تركيبى ولكنه ليس أوليا . وهذا يغنينا عن الحجة الترانسندنتالية .

ولنحاول الآن أن ننظر فى الأسئلة التى أثارها «كانط» بصدد المكان ، بطريقة أعم . فاذا أخذنا بوجهة النظر المسلم بها فى الفيزياء ، وهى أن لمدركاتنا عللا خارجية هى (بمعنى ما) مادية ، لأفضى بنا ذلك الى النتيجة القائلة بأن جميع الكيفيات الحالية فى المدركات تختلف عن تلك التى فى عللها غير المدركة ، بيد أن ثمة تشابها بنائيا بين نسق المدركات ونسق عللها . فهنالك ، على سبيل المثال ، علاقة متبادلة بين الألوان (من حيث هى مدركة) وبين أطوال الموجات (كما يستخلصها علماء الفيزياء) . وبالمثل يتحتم أن تكون هناك علاقة متبادلة بين المكان

من حيث هو جزء مقوم فى المدركات ، وبين المكان من حيث هو جزء مقوم فى نسق العلل غير المدركة للمدركات • كل هذا يستند الى القاعدة « نفس العلة ، نفس المعلول »، مع عكسها ، « المعاولات المختلفة للعلل المختلفة » • وعلى ذلك ، فعندما يظهر مدرك بصرى أ على يسار مدرك بصرى ب ، فاننا نفترض أن ثمة علاقة تطابق بين علة أ وعلة ب•

ان لدينا ، من وجهة النظر هذه ، مكانين ، مكان ذاتى ومكان موضوعى ، أحدهما يعرف فى التجربة والآخر يستدل عليه فقط • ولكن ليس ثمة فارق فى هذا المجال بين المكان والوجوه الأخرى للادراك ، مثل الألوان والأصوات • فكلها متماثلة فى أشكالها الذاتية ، وكلها متماثلة فى أشكالها الموضوعية يستدل عليها بواسطة قاعدة العلية • وليس ثمة سبب أيا كان لاعتبار معرفتنا عن المكان مختلفة بأى حال، عن معرفتنا عن اللون والصوت والرائحة •

والأمر يختلف فيما يختص بالزمان ، ما دام الزمان الموضوعى يتحتم أن يكون عدلا للزمان الذاتى ، اذا أخذنا بالاعتقاد فى علل غير مدركة للمدركات • واذا لم نأخذ ، لوقعنا فى الصعوبات التى نظرنا فيها آنفا فيما يتصل بالبرق والرعد • ولنأخذ حالة مثل الحالة التالية: تسمع رجلا يتكلم وتجيبه ، وهو يسمعك • فكلامه وسماعه لاجابتك، هما معا ، بقدر ما يكون الأمر مرتبطا بك ، فى العالم غير المدرك، وفى ذلك العالم يسبق الكلام السماع• زد على ذلك ، أن كلامه يسبق سماعك له فى العالم الموضوعى للفيزياء ، وسماعك يسبق اجابتك فى العالم الذاتى للمدركات ، واجابتك تسبق سماعه فى العالم الموضوعى للفيزياء • وواضح أن العلاقة « يسبق » يتحتم أن تكون واحدة فى جميع هذه القضايا • وعلى ذلك ، فبينما ثمة معنى هام يكون فيه المكان الادراكى ذاتيا ، فليس ثمة معنى يكون فيه الزمان الادراكى ذاتية •

ان الحجج السالفة تفترض، كما يفعل كانط ، أن المدركات تتسبب

عن « آشياء في ذاتها » ، أو ، كما يمكننا أن نقول ، عن أحداث في عالم الفيزياء . ومع ذلك ، فهذا الافتراض ، ليس ، بأية وسيلة كانت ، ضروريا ضرورة منطقية . فلو اطرح جانبا ، لتوقفت المدركات عن أن تكون بأى معنى هام ، « ذاتية » ، ما دام ليس هنالك شيء نقابلها به .

لقد كان « الشيء في ذاته » عنصرا مربكا في فلسفة كانط ، تخلى عنه أخلافه المباشرون ، الذين سقطوا بالتالي في شيء شبيه للغاية بنزعة الانطوائية . وكانت تضاربات كانط بحيث جعلت لا مفر للفلاسفة الذين تأثروا به من أن يتطوروا تطورا عاجلا أما في الاتجاه التجريبي أو في الاتجاه المطلق . وقد مضت الفلسفة الألمانية ، بالفعل ، في الاتجاه الأخير ، حتى وفاة « هيجل » .

وقد تخلى «فشته» Fichte (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) خلف كانط المباشر ، عن «الأشياء في ذاتها » ومضى بالنزعة الذاتية الى الحد الذى بدت معه تكاد تنطوى على نوع من الجنون . فهو يأخذ بأن الأنا هي الحقيقة النهائية الوحيدة ، وأنها توجد قبل أن تضع ذاتها، واللا أنا التي لها حقيقة تابعة ، توجد أيضا لأن الأنا تضعها . و «فشته» ليس هاما كفيلسوف خالص ، بل من حيث هو المؤسس النظرى للقومية الألمانية، بنداءاته الى الأمة الألمانية (١٨٠٧ ــ ١٨٠٨) ، التي قصد بها أن توقظ الالمان لمقاومة « نابليون » بعد معركة « يينا » . وغدت الأنا من حيث هي تصور ميتافيزيقي مختلطة بالجانب التجريبي عند «فشته» . فما دامت الأنا هي الأنا الألمانية، فيترتب على ذلك أن يكون الألمان أعلى من جميع الأمم الأخرى . يقول « فشته » : « لكي تكون لك شخصية ولكي تكون ألمانيا يعنيان بلا شك شيئا واحدا » . على هذا الأساس أقام فلسفة كاملة للنزعة الديكتاتورية القومية ، كان لها نفوذ كبير في ألمانيا .

وخلفه المباشر «شيلنج» Schelling (١٧٧٥ — ١٨٥٤) كان أكثر أنسا وودا ، ولكنه لم يكن أقل ذاتية • وقد كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالرومانسيين الألمان ، ومع أنه كان مشهورا من الناحية الفلسفية على أيامه ، الا أنه غير مهم • لقد كانت فلسفة « هيجل » هي التطور الهـام بعد فلسفة « كانط » •

تيارات الفكر في القرن التاسع عشر

لقد كانت الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر أشد تعقيدا منها فى أى عصر سابق . أولا : كان المجال المرتبط بها أوسع بما لم يحدث من قبل ، فقد أسهمت أمريكا وروسيا باسهامات هامة ، وأصبحت أوروبا أشد وعيا من ذى قبل بالفلسفات الهندية ، قديمة وحديثة معا . ثانيا : والعلم ، الذى كان مصدرا رئيسيا لكل جديد منذ القرن السابع عشر ، حقق انتصارات جديدة ، وبخاصة فى الجيـــولوجيا ، والبيولوجيا ، والكيمياء العضوية . ثالثا : لقد غير انتاج الآلة البناء الاجتماعى تغييرا عميقا ، وأعطى الناس تصورا جديدا لقدراتهم من حيث علاقتهم بالبيئة المادية . رابعـا : ثورة عميقـة ، فلسفية وسياسية معا ، ضد الأنساق

التقليدية للفكر ، فى السياسة ، وفى الاقتصاد ، أفضت الى هجمات على كثير من المعتقدات والنظم ، التى كانت تعتبر ، حتى ذلك الحين غير ممكن الهجوم عليها • وكان لهذه الثورة صورتان مختلفتان غاية الاختلاف ، احداهما رومانسية ، والأخرى عقلانية • (أنا أستخدم هذه الكلمات بمعنى ليبرالى) • وتمضى الثورة الرومانسية من «بايرون» و «شوبنهاور» الى «موسولينى» و «هتلر»، وتبدأ الثورة العقلانية مع فلاسفة الثورة الفرنسيين ، شاقة طريقها ، بدرجة أخف، نحو الراديكاليين الفلاسفة فى انجلترا، ثم تكتسب شكلا أعمق عند «ماركس» ، وتتدفق فى روسيا السوفييتية •

والغلبة الفكرية لألمانيا عامل جديد ، يبدأ مع كانط • فان «ليبنيز» وان يكن ألمانيا ، كاد أن يكتب دائما باللاتينية أو الفرنسية ، وكان ضئيل التأثر بألمانيا فى فلسفته • وكانت المثالية الألمانية بعد «كانط» ، كما كانت الفلسفة الألمانية المتأخرة ، على عكس ذلك ، متأثرة تأثرا عميقا بالتاريخ الألمانى • وكثير مما يبدو غريبا فى التأمل الفلسفى الألمانى يعكس حالة ذهن أمة حرمت ، لأحداث تاريخية ، من مساهمتها الطبيعية فى السلطة• فألمانيا تدين بوضعها الدولى الى الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بيد أن الامبراطور فقد تدريجيا سيطرته على مواطنيه الاسميين • وكان شارل الخامس آخر امبراطور قوى ، وكان يدين بقوته الى ممتلكاته فى أسبانيا والبلاد المنخفضة • وقد قضت حركة الاصلاح وحرب الثلاثين سنة على ما تبقى من الوحدة الألمانية ، تاركة عددا من الامارات الهزيلة التى كانت تحت رحمة فرنسا • وفى القرن الثامن عشر قاومت فرنسا بنجاح، دولة ألمانية واحدة فقط هى دولة بروسيا ، ولذلك سمى فردريك ، فردريك الأكبر • بيد أن بروسيا نفسها فشلت فى الوقوف ضد «نابليون» ، حين هزمت هزيمة ساحقة فى معركة يينا • وبعث بروسيا تحت حكم بيسمارك ، بدا كاحياء للماضى البطولى لألاريك ، وشارلمان

وباربا روسو • (شارلمان ألمانى فى نظر الألمانى ، وليس فرنسيا) • وقد أظهر « بيسمارك » حسه بالتاريخ حين قال : « لن نذهب الى كانوسا Canossa » •

ومع ذلك ، فان بروسيا ، وان كانت لها الغلبة سياسيا ، فقد كانت، ثقافيا أقل تقدما ، من معظم ألمانيا الغربية ، وهــذا يفسر لنا لم أن أعلاما ألمان عديدين ، من بينهم «جوته» ، لم يأسفوا لنجاح «نابليون» فى « يينا » • وكانت ألمانيا فى مطلع القرن التاسع عشر ، تمثل تنــوعا ثقافيا واقتصاديا فذا • وفى شرق بروسيا كان الرق ما برح باقيا ، وكانت الارستقراطية الريفية غارقة فى الجهل الريفى ، ولم يصب العمال أى حظ من مبادىء التعليم • وكانت ألمانيا الغربية ، من جانب آخر ، قد خضعت جزئيا لروما فى القديم ، ووقعت تحت النفوذ الفرنسى منــذ القرن السابع عشر ، وقد احتلتها الجيوش الفرنسية الثورية ، واكتسبت من النظم الاجتماعية ما يماثل فى ليبراليته تلك النظم القائمة فى فرنسا • وكان بعض الأمراء أذكياء ، رعاة للفنون والعلوم ، يحاكون أمــراء عصر النهضة فى بلاطهم ، وأوضح مثل كان «فايمر» ، حيث كان الدوق العظيم راعيا لـ «جوته» • وكان معظم الأمراء بالطبع ، معــارضين للوحدة الألمانية ، ما دام من الممكن أن تعصف باستقلالهم • ومن ثم كانوا ضد النزعة الوطنية ، وكذلك كان شأن الرجال الأعلام الذين كانوا يعتمدون عليهم ، فهم الذين لاح لهم « نابليون » رسول ثقــافة أعلى من ثقافة ألمانيا •

وبالتدريج ، ابان القرن التــاسع عشر ، غــدت ثقافة ألمانيا البرتستانتية ثقافة بروسية بدرجة متزايدة • وقــد كافح « فردريك الأكبر » كمفكر حر وكمعجب بالفلسفة الفرنسية ليجعل من «برلين» مركزا ثقافيا ، وكان لأكاديمية برلين رئيس دائم شخصية فرنسية فــذة هو « موبرتويس Maupertuis » ، الذى أصبح ، مع ذلك ، لســوء الحظ ، ضحية سخرية ، ضحية سخرية «فولتير» المميتة • ولم تشمل

محاولات « فردريك » اصلاحا اقتصاديا وسياسيا ، شأنها فى ذلك شأن محاولات طغاة مستنيرين آخرين على عهده • فكل ما كان يتم فى الواقع ، كان عمل جماعة من المتملقين النفعيين من مأجورى المثقفين • وبعد موته ، كان على المرء أن يتجه من جديد الى ألمانيا الغربية ليجد معظم رجال الثقافة •

وكانت الفلسفة الألمانية أشد ارتباطا ببروسيا من الأدب الألمانى والفن الألمانى ، وكان «كانط» من مواطنى «فردريك الأكبر» ، وكان «فتشه» و «شيلنج» أستاذين فى برلين• وكان تأثر «كانط» ببروسيا تأثيرا ضئيلا ، ومن الغريب أنه لقى عنتا من الحكومة البروسية بسبب لاهوته الليبرالى • بيد أن «فشته» و «شيلنج» كليهما كانا ناطقين بلسان بروسيا، وقد فعلا الكثير لتمهيد الطريق للتوحيد الذى تم مؤخرا بين النزعة الوطنية الألمانية والاعجاب ببروسيا • وقد واصل عملهما فى هذا المجال المؤرخون الألمان الكبار وبوجه خاص «مومسن» و « ترايتشكه » Treitschke • وأخيرا استنهض « بيسمارك » همة الأمة الألمانية لتقبل الاتحاد مع بروسيا وبذلك حقق النصر لأقل العناصر انفتاحا فى الثقافة الألمانية •

وابان الفترة التى تلت موت «هيجل» بطولها ، ظلت معظم الفلسفة الأكاديمية تقليدية ، ومن ثم ، فليست ببالغة الأهمية • وكانت الفلسفة الانجليزية التجريبية غالبة حتى قرب نهاية القرن ، وفى فرنسا الى زمن أسبق نوعا ، ثم بالتدريج غزا كانط و « هيجل » جامعات فرنسا وانجلترا بقدر ما كان المحاضرون المتخصصون فيها يهتمون بهما • ومع ذلك فقد كان الجمهور المثقف بوجه عام ضئيل التأثر بهذه الحركة ، التى كان لها أنصار قليلون بين رجال العلم • والكتاب الذين واصلوا العرف الأكاديمى — منهم جون ستيوارت مل فى الجانب التجريبى ، ولوتز ، وستيجوارت ، وبرادلى ، وبوزانكت فى جانب المثالية الألمانية

ـ لم يكن أحد منهم فى مكان الصدارة بين الفلاسفة أعنى أنهم لم يكونوا أندادا للرجال الذين تبنوا ، على الجملة ، مذاهبهم • وكثيرا ما كانت الفلسفة الأكاديمية قبل ذلك بعيدة عن أقوى فكر فى العصر ، ولنضرب على ذلك مثلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حين كانت مدرسية بصفة رئيسية • وحيثما حدث هـــذا ، فان مؤرخ الفلسفة أقل اهتماما بالأساتذة منه بالهرطقيين غير المهنيين •

ومعظم فلاسفة الثورة الفرنسية ضموا العلم الى المعتقدات المرتبطة «بروسو» • ويمكن أن نعتبر « هلفشيوس » و « كندورسيه » نمطا للجمع بين النزعة العقلية ونزعة الحمـــاس •

لقد كان لهلفشيوس Helvétius (١٧١٥ — ١٧٧١) شرف ادانة السربون كتابه «عن الفكر» De L'Esprit (١٧٥٨) وأن يحرقه الجلاد • وقد قرأه «بنتام» فى سنة ١٧٦٩، وقرر على الفور أن يهب حياته لمبادىء التشريع قائلا : « ان ما كانه «بيكون» للعالم المادى ، كانه «هلفشيوس» للعالم الأخلاقى • فالعالم الأخلاقى كان له من قبل « بيكونه » ، ولكن بقى أن يأتى نيوتنه» • وقد اتخذ «جيمس مل» من «هلفشيوس» مرشدا له فى تربية ابنه «جون ستيوارت» •

واذ اتبع نظرية «لوك» فى أن الذهن صفحة بيضاء tabula raza ، ارتآى «هلفشيوس» أن الفوارق بين الأفراد تعزى كلية للفوارق فى التربية : ففى كل فرد تكون مواهبه وفضائله ناجمة عن تعليمه • ويؤكد أن العبقرية تعزى فى معظم الأحيان الى الحظ : فلو لم يقبض على «شيكسبير» وهو يعتدى على أرض آخرين ، لظل تاجرا للصوف • ويأتى اهتمامه بالتشريع من النظرية القائلة بأن معلمى المراهقة الرئيسيين هم أشكال الحكومة وما يترتب عليها من سلوك وعادات • فالناس يولدون جهالا ، وليسوا أغبياء ، والتربية هى التى تجعلهم أغبياء •

وفى الأخلاق كان « هلفشيوس » من أصحاب المنفعة العامة ، وقد

اعتبر اللذة هى الخير • وفى الدين كان ربوبيا ، شديد العداء للكنيسة • وفى نظرية المعرفة آثر صورة مبسطة من لوك : « فنحن وقد استنرنا بلوك نعلم أننا ندين بأفكارنا وبالتالى بذهننا لأعضاء الحس » • ويقول ان الحساسية المادية هى العلة الوحيدة لأفعالنا وخواطرنا ، وانفعالاتنا، ونزعتنا الاجتماعية • وهو يختلف بشدة مع « روسو » بصدد قيمة المعرفة التى يقدرها تقديرا عاليا للغاية •

ونظريته متفائلة ما دام لا يحتاج الا لتربية كاملة لجعل النـاس كاملين • وثمة ايحاء بأنه قد يسهل ايجاد تربية كاملة اذا نحى القس عن الطـريق •

ولكوندرسيه Condorcet (١٧٣٤ — ١٧٩٤) آراء مماثلة لآراء «هافشيوس» ولكنه أكثر تأثرا بروسو • فهو يقول ان حقوق الانسان، تستنبط كلها من هذه الحقيقة الواحدة ، وهو أنه كائن حساس ، قادر على اقامة الاستدلالات واكتساب الأفكار الأقلاقية التى ينجم عنها أنه لم يعد ممكنا أن ينقسم الناس الى حكام ومحكومين ، الى كذابين ومخدوعين • «هذه المبادىء التى وهب لها «سيدنى» الشهم حياته، والتى ربط بها «لوك» مكانة اسمه ، نماها «روسو» فيما بعد ، على نحو أدق » • وهو يقول ، ان «لوك» أول من بين حـدود المعرفة الانسانية • « فلم يلبث منهجه أن غدا منهج جميع الفلاسفة ، وبتطبيقه على الأخلاق ، والسياسة ، والاقتصاد ، نجحوا فى أن يتبعوا فى هذه العلوم طريقا راسخا رسوخ طريق العلوم الطبيعية » •

ويعجب « كوندرسيه » اعجابا شديدا بالثـورة الأمريكية • «فالادراك السليم البسيط علم سكان المستعمرات البريطانية أن الانجليز المولودين على الجانب الآخر للمحيط الأطلسى لهـم على الدقة عين الحقوق التى لأولئك المولودين على خط طول جرينتش » • ويقول ان دستور الولايات المتحدة مؤسس على الحقوق الطبيعية ، وجعلت الثورة

الأمريكية حقوق الانسان معروفة لأوروبا بأسرها من «نيفا» Neva الى « جواد الكويفر Guadalquivir » • ومع ذلك ، فمبادىء الثورة الفرنسية «أنقى ، وأدق ، وأعمق من تلك المبادىء التى أرشدت الأمريكان » • هذه الكلمات كتبت بينما كان مختفيا من « روبسبير » وقد قبض عليه ، بعد ذلك بقليل ، وزج به فى السجن • وقد مات فى السجن ، ولكن طريقة موته غير مستوثق منها •

وكان مؤمنا بمساواة النساء • كما كان كذلك مبتكرا لنظرية « مالتس » فى السكان ، التى لم يكن لها عنده مع ذلك النتائج الكئيبة التى كانت لها عند «مالتس» ، لأنه قرنها بضرورة ضبط النسل وكان والد «مالتس» تاميذا لكوندرسيه ، وعن هذا الطريق توصل «مالتس» لمعرفة النظرية •

بل لقد كان «كوندرسيه» أشد حماسا وتفاؤلا من «هلفثيوس» • فهو يعتقد أن جميع العلل الاجتماعية الرئيسية لا تلبث أن تختفى من خلال انتشار مبادىء الثورة الفرنسية • وربما كان سعيد الحظ أنه لم يعش بعد سنة ١٧٤٩ •

وقد نقل الفلاسفة الراديكاليون وأبرزهم وعلى رأسهم « بنتام » ، أقول نقلوا الى انجلترا نظريات الفلاسفة الفرنسيين الثوريين ، بعد أن جعلوها أقل حماسا وأكثر دقة • وكان « بنتام » فى بداية الأمر يكاد ينحصر اهتمامه فى القانون وحده ، وبالتدريج ، ومع تقدم العمر به ، اتسعت اهتماماته وغدت آراؤه أكثر هدما • فبعد سنة ١٨٠٨ ، كان جمهوريا مؤمنا بمساواة النساء ، وعدوا للامبريالية ، وديمقراطيا متصلبا • وهو يدين بهذه الآراء لجيمس مل • فكلاهما كان يعتقد فى القدرة الكلية للتربية • ويعزى تبنى « بنتام » لمبدأ « أعظم سعادة لأكبر عدد » ، بدون شك ، الى احساسه الديمقراطى ، ولكنه يتضمن المعارضة لنظرية

حقوق الانسان التى يصنها وصفا فظا بأنها « لغو » .

وكان الراديكاليون الفلاسفة يختلفون عن رجال مثل «هلفثيوس» و « كوندرسيه » فى طرائق عديدة . فمن الناحية المزاجية كانوا صبورين وولعين بأن يشيدوا نظرياتهم على أساس التفاصيل العملية . وقد اختصوا الاقتصادية بأهمية كبرى، وكانوا يعتقدون أنهم هم أنفسهم قد نموه كعلم . والميول الى النزعة الحماسية التى كانت موجودة عند «بنتام » و «جون ستيوارت مل» وغير موجودة عند «مالتس» أو « جيمس مل » قد راجعها مراجعة صارمة هذا « العلم » وبخاصة الصورة الكئيبة لنظرية «مالتس» فى السكان التى بمقتضاها يتحتم على معظم الأجراء دائما أن يكسبوا أضأل مبلغ يحفظهم وأسرهم أحياء ، وذلك باستثناء الفترة التى تعقب وباء الطاعون . وثمة اختلاف كبير آخر بين البنتاميين وأسلافهم من الفرنسيين ، ذلك أنه فى انجلترا الصناعية كان هناك صراع عنيف بين أصحاب الأعمال والأجراء ، نشأت عنه نزعة اتحاد التجارة ، والنزعة الاشتراكية . وفى هذا الصراع ، وقف البنتاميون جهارا نهارا الى جانب أصحاب الأعمال ضد الطبقة العاملة . ومع ذلك فان آخر ممثل لهم « جون ستيوارت مل » كف تدريجيا عن مشايعة معتقدات أبيه الصارمة وأصبح كلما امتد به العمر أقل عداء للاشتراكية ، وأقل اقتناعا بالحقيقة السرمدية للاقتصاد الكلاسيكى . وطبقا لما جاء فى سيرته الذاتية ، بدأ هذا اللين فى موقفه ، عند قراءته الشعراء الرومانسيين .

ورغم أن البنتاميين كانوا فى البداية ثوريين بطريقة أقرب الى الرقة فقد كفوا تدريجيا عن أن يكونوا كذلك ، لنجاحهم من ناحية فى تحويل الحكومة الانجليزية الى بعض وجهات نظرهم ، ومن ناحية أخرى لمعارضتهم للقوة المتزايدة للاشتراكية ، ولنزعة الاتحادات التجارية . لقد كان الرجال الثائرون على العرف من نوعين ، كما نوهنا بذلك من قبل ، عقلانيين ورومانسيين ، وان يكن العنصران معا قد اجتمعا فى رجال من

قبيل « كوندرسيه » . وقد كاد البنتاميون أن يكونوا عقلانيين تماما ، وكذلك كان الاشتراكيون الذين ثاروا عليهم ثورتهم على النظام الاقتصادى القائم . ولم تكتسب هذه الحركة فلسفة كاملة ، حتى نصل الى «ماركس» ، الذى سننظر فيه فى فصل تال .

والشكل الرومانسى للثورة مختلف للغاية عن الشكل العقلانى، وان كان الشكلان معا مستمدين من الثورة الفرنسية والفلاسفة الذين سبقوها مباشرة . والشكل الرومانسى نراه عند «بايرون» فى رداء غير فلسفى ولكن عند شوبنهاور ونيتشه تعلم لغة الفلسفة . وهو يميل الى تأكيد الارادة على حساب العقل، ويضيق ذرعا بسلاسل العقل، ويمجد العنف من بعض الأنواع . وهذا الشكل الرومانسى مهم فى السياسة العملية كحليف للنزعة القومية . وهو من حيث الميل ، ان لم يكن فى الواقع دائما ، عدو على التحديد لما يطلق عليه عامة ، العقل ، وهو يميل الى أن يكون ضد ما هو علمى . وبعض أشد أشكاله تطرفا نجدها بين الأباطرة الروس ، ولكن فى روسيا كان الشكل العقلانى للثورة هو الذى انعقدت له الغلبة فى النهاية . لقد كانت ألمانيا دائما أكثر قابلية للنزعة الرومانسية من أى قطر آخر ، وهى التى زودتنا بمتنفس حكومى لفلسفة الارادة العارية ، اللاعقلانية .

لقد كان للفلسفات التى نظرنا فيها الهام تقليدى ، أدبى ، سياسى نوعا ما . ولكن كان هنالك مصدران آخران للرأى الفلسفى ، أعنى العلم وانتاج الآلة . والمصدر الثانى من هذين بدأ نفوذه النظرى مع «ماركس» ، وزادت بالتدريج أهميته منذ ذلك الحين . والمصدر الأول كان هاما منذ القرن السابع عشر ، بيد أنه اتخذ أشكالا جديدة ابان القرن التاسع عشر .

وما كانه «جاليليو » و «نيوتن» بالنسبة للقرن السابع عشر ، كانه « داروين » بالنسبة للقرن التاسع عشر . ولنظرية «داروين» جزءان .

فمن جانب كانت هنالك نظرية التطور ، التى أكدت أن أشكال الحياة المختلفة قد نمت تدريجيا من أصل واحد . هذه النظرية المتقبلة الآن بوجه عام ، لم تكن نظرية جديدة . فقد أخذ بها «لامارك» وجد داروين» وهو «ارازموس» ، هذا اذا تغاضينا عن ذكر «أناكسيمندر» . وقد زودنا «داروين» بقدر ضخم من الشواهد على النظرية ، وفى الجزء الثانى من النظرية اعتقد أنه اكتشف علة التطور . وبذلك أعطى النظرية شعبية وقوة علمية لم تحظ بهما من قبل ، ولكنه لم يكن بأى حال مؤسسها .

والجزء الثانى من نظرية « داروين » هو الصراع على الوجود وبقاء الأصلح . فجميع الحيوانات والنباتات تتكاثر بدرجة أسرع مما يمكن للطبيعة أن توفره لها ، ومن ثم ففى كل جيل يهلك الكثير قبل السن التى تستطيع فيها أن تتوالد . فما الذى يحدد ما يبقى؟ ليس هنالك شك فى أن الحظ المحض يحدد ذلك ، بيد أن ثمة سببا آخر له أهمية أكبر . فالحيوانات والنباتات ليست ، كقاعدة ، مماثلة لآبائها مماثلة دقيقة، وانما تختلف اختلافا طفيفا بالزيادة أو النقص فى كل خاصية مميزة قابلة للقياس . ففى بيئة ما ، يتنافس أعضاء النوع الواحد على البقاء ، وما يكون أفضلها تكيفا مع البيئة يكون له الحظ الأوفى . وعلى ذلك فبين تنوعات الصدفة، تلك التى تكون ملائمة تسود بين الراشدين فى كل جيل . ومن ثم فمن عصر الى عصر يجرى الغزال أسرع ، ويطارد القط ضحيته بصمت أكبر، وتغدو رقبة الزراف أطول . وهذا الميكانيزم يمكن مع الوقت الكافى ، كما اقتنع بذلك «داروين»، أن يفسر التطور الطويل الكامل من البروتوزوا الى النوع البشرى homo sapiens .

وهذا الجزء من نظرية «داروين » كان موضع خلاف كبير ، ويعتبره معظم علماء الحياة ذا كفاءات هامة . ومع ذلك ، فليس هذا هو ما يعنى بالدرجة الأكبر مؤرخ أفكار القرن التاسع عشر . فما هو شائق

من وجهة النظر التاريخية هو امتداد « داروين » الى كل حياة علم الاقتصاد الذى يميز الراديكاليين الفلاسفة . فان القوة الدافعة الى التطور ، هى فى نظره ، نوع من علم الاقتصاد البيولوجى فى عالم من التنافس الحر . لقد كانت نظرية «مالتس» فى السكان ممتدة الى عالم الحيوانات والنباتات ، هى التى أوحت الى «داروين» بالصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح كمصدر للتطور .

وكان « داروين » نفسه ليبراليا ، بيد أن نظرياته ، كان لها نتائج معادية بدرجة ما لليبرالية التقليدية . فالنظرية القائلة بأن جميع الناس يولدون متساوين ، وأن الفروق بين الراشدين تعزى كلية الى التربية كانت متنافرة مع تأكيده على الفروق الخلقية بين أعضاء النوع نفسه . فلو كانت الخصائص المميزة المكتسبة ، موروثة ، كما ذهب الى ذلك «لامارك» ، وكما كان «داروين» نفسه مستعدا للتسليم به الى حد ما ، فان هذا التعارض مع وجهات نظر من قبيل تلك التى قال بها «هلفثيوس» قد خفت حدته نوعا ما ، ولكن بدا أن الخصائص المميزة الخلقية هى وحدها الوراثية ، بغض النظر عن بعض استثناءات غير ذات أهمية بالغة . وعلى ذلك فالفروق الخلقية بين الناس تكتسب اهمية أساسية .

وثمة نتيجة أبعد لنظرية التطور ، وهى مستقلة عن الميكانيزم الخاص الذى أوحى به « داروين » . اذا كان للناس وللحيوانات أصل واحد مشترك ، واذا كان الناس تطوروا على مراحل كانت من البطء بحيث انه كانت هنالك مخلوقات لم نكن لنعرف كيف نصنفها ككائنات بشرية أو غير بشرية ، فان السؤال يثور : عند أى مرحلة من مراحل التطور بدأ الناس، أو أسلافهم من أشباه البشر يتساوون جميعا؟ هل كان فى وسع انسان جاوه ، Pithecanthropus erectus لو تعلم تعلما صحيحا ، أن ينهض بالعمل الذى نهض به «نيوتن» وبنفس الاتقان؟

هل كان فى وسع انسا بلتـــداون Piltdown Man (١) أن يكتب شعر شكسبير ، لو كان ثمة شخص يدينه بجـرم التعدى على أرض الآخرين ؟ ان القائل بالمساواة بين البشر المصمم على موقفه والـذى يجيب بالايجاب على هذه الأسئلة سيجد نفسه مجبرا أن يعتبر القرود مساوية للكائنات البشرية • ولم يقف عند القرود ؟ فلست أرى كيف يتأتى له أن يقاوم حجة فى صف الأصوات للمحارات • ان مناصر التطور قد يؤكد أن نظرية المساواة بين جميع الناس ، بل وأيضا نظرية حقـوق الانسان ، يلزم أن يدينهما من حيث هما غير بيولوجيتين ، ما دامت تجعل بين البشر والحيوانات الأخرى تمييزا قويا للغاية •

وثمة ، مع ذلك ، جانب آخر للنزعة الليبرالية قوته تقوية عظيمـة نظرية التطور ، أعنى به الاعتقاد فى التقدم • فبقدر ما تتيح حـالة العالم نزعة التفاؤل ، فقد احتفى الليبراليون بالتطور ، على هـــذا الأساس ، ولأنه يقدم حججا جديدة ضد اللاهوت الأرثوذكسى • ورام « ماركس » نفسه ، رغم أن نظرياته هى فى بعض جوانبها سابقة على الداروينية ، أن يهدى كتابه لداروين •

وقد حدت مكانة علم الحياة بالرجال الذين كان تفكيرهم متأثرا بالعلم أن يطبقوا على العالم مقولات بيولوجية لا مقولات آلية • فقد افترض أن كل شىء فى تطور ، وكان من السهل تخيل هدف جوهرى • فبالرغم من «داروين» فان كثيرا من الناس ارتأوا أن التطور يبرره الاعتقاد فى غرض كونى • وجاء الى الظن أن تصور الكائن العضوى هو المفتاح للتفسيرات العلمية والفلسفية معا للقوانين الطبيعية ، وأصبح التفكير الذرى للقرن الثامن عشر معتبرا تفكيرا باليا • وقد أثرت هذه الوجهة من النظر فى نهاية المطاف حتى فى الفيزياء النظرية • وفى السياسة أفضت الى التأكيد على الجماعة فى مواجهة الفرد • وكـان

---

(١) انســان قبتاريخى اكتشـفت بقاياه المستحجرة فى بلتداون بانجلترا عام ١٩١٢ •
« المترجم »

هذا في تناغم مع السلطة النامية للدولة ، وكذلك مع النزعة القومية التي كان في وسعها أن تلوذ بالنظرية الداروينية في البقاء للأصلح، مطبقة لا على الأفراد بل على الأمم • ولكننا هنا نمضي الى مجال آراء تتخطى دائرة العلم أوحت بها لجمهور واسع نظريات علمية مفهومة فهما ناقصا •

وبينما كان لعلم الحياة تأثير مضاد للنظرة الآلية في العالم ، كان للتقنية الاقتصادية الحديثة تأثير مضاد لتأثير علم الحياة • والى حوالي نهاية القرن الثامن عشر ، لم يكن للتقنية العلمية ، من حيث هي مقابل للنظريات العلمية تأثير عام على الرأى • فالتقنية بدأت فقط مع نشأة النزعة الصناعية في التأثير على فكر الناس • وحتى الى ذلك الحين ، والى فترة طويلة كان التأثير غير مباشر بدرجات متفاوتة • فالناس الذين ينتجون نظريات فلسفية ، احتكوا ، كقاعدة احتكاكا ضئيلا بالآلة • ولاحظ الرومانسيون وكرهوا القبح الذى كانت تولده النزعة الصناعية في الأماكن التي كانت حتى ذلك الحين جميلة ، وسوقية (كما اعتبروها) أولئك الذين كونوا الثروة من التجارة • وقد قادهم هذا الى معارضة الطبقة الوسطى التي كانت تمضي بهم الى شيء أشبه بحلف مع أبطال البروليتاريا • وقد أثنى « انجلز » على « كارليل » دون أن يدرك أن ما رغب فيه « كارليل » لم يكن تحرر الأجراء ، بل اخضاعهم الى نوع من السادة كانوا لهم في العصور الوسطى • وقد احتفى الاشتراكيون بالنزعة الصناعية ، بيد أنهم تاقوا الى تحرير العمال الصناعيين من الخضوع لسلطة أصحاب الأعمال • وكانوا متأثرين بالنزعة الصناعية في المشكلات التي نظروا فيها ، ولكنهم لم يكونوا متأثرين بها كثيرا في الأفكار التي استخدموها في حل مشكلاتهم •

وأهم أثر لانتاج الآلة على الصورة المتخيلة للعالم هو تزايد ضخم في الاحساس بقوة الانسان • وهذا فقط تعجيل بعملية بدأت قبل

فجر التاريخ ، حين خفف الناس من خوفهم من الحيوانات المفترسة باختراع الأسلحة ، ومن خوفهم من الجوع باختراع الزراعة . بيد أن هذا التعجيل كان من الضخامة بحيث ولد نظرة جديدة من أساسها عند أولئك الذين يسيطرون على القوى التى أبدعتها التقنية الحديثة . ففى الأيام الخوالى كانت الجبال ومنحدرات المياه ظواهر طبيعية . والآن يمكن محو جبل غير مناسب وابداع منحدر مياه مناسب . وفى الأيام الخوالى كانت هنالك صحارى وأقاليم خصبة ، والآن يمكن للناس اذا ارتأوا أن ذلك يستحق الجهد ، أن يجعلوا الصحراء تتفتح كالزهرة ، بينما تستحيل الأقاليم الخصبة صحارى . وفى الأيام الخوالى كان الفلاحون يعيشون مثلما عاش آباؤهم وأجدادهم ، وكانوا يعتقدون مثلما اعتقد آباؤهم وأجدادهم ، وليست قوة الكنيسة بأسرها بمستطيعة أن تمحو الطقوس الوثنية ، التى اكتست برداء مسيحى عند ارتباطها بالقديسين المحليين . والآن تستطيع السلطات أن تقضى بما يتعلمه أبناء الفلاحين فى المدرسة ، ويمكنها أن تحول عقلية المزارعين فى جيل ، ونحن نعلم أن هذا قد أنجز فى روسيا .

ومن ثم نشأ بين أولئك الذين يديرون الأمور أو يحتكون بمن يديرونها ، اعتقاد جديد فى القوة : أولا قوة الانسان فى صراعاته مع الطبيعة ، ثم قوة الحكام ضد الكائنات البشرية التى يسعون الى التحكم فى معتقداتها ومطامحها بالدعاية العلمية وبخاصة التربية . والنتيجة نقص فى الاستقرار ، فلا يبدو أن ثمة تغيرا بمستحيل . فالطبيعة مادة خام ، وكذلك ذلك الجزء من السلالة البشرية الذى لا يسهم بفعالية فى الحكومة . فثمة تصورات قديمة معينة تمثل اعتقاد الناس فى حدود القوة البشرية ، من هذه التصورات الله والحقيقة . (ولست أقصد أن هذين التصورين مرتبطان ارتباطا منطقيا) . مثل هذه التصورات تنحو نحو التبدد ، حتى ولو لم تنكر صراحة ، تفقد أهميتها ، ويحتفظ بها فقط احتفاظا سطحيا . هذه النظرة بأسرها نظرة جديدة ، ويستحيل

القول كيف أن الجنس البشرى سيكيف ذاته بها • فقد أنتجت من قبل تغيرات عنيفة ، وليس من شك فى أنها ستنتج فى المستقبل تغيرات عنيفة أخرى • ان صياغة فلسفة قادرة على أن تتغلب على أناس قد تسمموا بمشهد قوة يكاد ألا يكون لها حد ، وكذلك بلامبالاة العاجزين ، لهو أشد المهام الحاحا فى زماننا •

ومع أن كثيرين ما فتئوا يعتقدون فى المساواة الانسانية وفى الديمقراطية النظرية ، فان خيال الشعوب الحديثة متأثر تأثرا عميقا بنمط التنظيم الاجتماعى الذى يوحى به تنظيم الصناعة فى القرن التاسع عشر ، الذى هو فى جوهره غير ديمقراطى • فمن جانب هنالك أقطاب الصناعة ، ومن جانب آخر هناك جماهير العمال • هذا التمزق للديمقراطية من داخلها لم يقر به بعد المواطنون العاديون فى البلدان الديمقراطية ، ولكنه كان يشغل معظم الفلاسفة ابتداء من « هيجل » ومن بعده ، والمواجهة الحادة التى اكتشفوها بين مصالح الكثرة ومصالح القلة وجدت التعبير العملى فى الفاشية • ومن الفلاسفة ، كان « نيتشه » بدون خجل فى صف القلة ، وكان «ماركس » بكل قلبه فى جانب الكثرة • وربما كان «بنتام» هو الوحيد من الذين لهم أهمية ، الذى حاول أن يوفق بين المصالح المتصارعة ، ومن ثم جلب على نفسه عداء الجانبين •

ولكى نصوغ أى أخلاق حديثة مقنعة للعلاقات الانسانية من الجوهرى أن نقر بالحدود الضرورية لسلطة الناس على البيئة غير البشرية ، والحدود المرغوبة لسلطتهم بعضهم على البعض الآخر •

هيجل

كان «هيجل Hegel (١٧٧٠ ــ ١٨٣١) ذروة الحركة التى بدأت بكانط فى الفلسفة الألمانية ، وبالرغم من أنه كثيرا ما ينتقد « كانط » فان مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد «كانط» . ولقد كان نفوذه ، وان يكن الآن فى تناقص ، نفوذا عظيما للغاية، ليس فقط أو بصفة رئيسية فى ألمانيا وحدها . فبنهاية القرن التاسع عشر ، كان قادة الفلاسفة الأكاديميين فى أمريكا وفى بريطانيا العظمى معا ، هيجليين على نطاق واسع . وخارج الفلسفة الخالصة كان عدد كبير من رجال الدين البروتستانت يعتنقون نظرياته ، وأثرت فلسفته فى التاريخ تأثيرا عميقا فى النظرية السياسية . وكان «ماركس»، كما

بعلم كل انسان ، تلميذا لهيجل فى شبابه ، واحتفظ مذهبه المكتمل ببعض القسمات الهيجلية الهامة • وحتى لو كانت جميع النظريات الهيجلية (كما أعتقد أنا نفسى) باطلة ، فما برح هيجل يحتفظ بأهمية، ليست قاصرة على أن تكون تاريخية فقط ، ألا وهى أنه ممثل نوع معين من الفلسفة ، هو عند غيره أقل اتساقا وأقل شمولا •

وتشمل حياته قلة من الأحداث ذات الأهمية • ففى شبابه انجذب بدرجة كبيرة الى النزعة الصوفية ، ويمكن اعتبار آرائه المتأخرة ، الى حد ما ، تعقيلا لما بدا له أول الأمر بصيرة صوفية • وقد علم الفلسفة أولا كمعلم خاص Privatdozent فى « يينا » — وقد ذكر أنه أتم كتابه « ظاهريات الفكر » هناك فى اليوم السابق على معركة «يينا» — ثم فى « نورمبرج » ، وكأستاذ فى « هايدلبرج » (١٨١٦ — ١٨١٨)، وأخيرا فى « برلين » من سنة ١٨١٨ حتى مماته • وكان فى أخريات حياته بروسيا وطنيا ، وخادما مخلصا للدولة ، ينعم فى راحة بما أثر له من مكانة بارزة فى المضمار الفلسفى ، ولكنه فى شبابه كان يزدرى بروسيا ويعجب « بنابليون » الى حد الابتهاج بالنصر الفرنسى فى « يينـا » •

وفلسفة «هيجل» بالغة الصعوبة — فهو ، كما يمكننى أن أقول ، أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرا على الفهم • وقبل أن نطرق أيـة تفصيلية ، فان وصفا عاما لخصائص فلسفته قد يكون مفيدا •

فمنذ اهتمامه الباكر بالنزعة الصوفية احتفظ باعتقاد فى عـــدم واقعية الانفصال ، فالعالم ، فى نظره ، ليس مجموعة من الوحدات الصلبة ، سواء أكانت ذرات أم نفوسا ، كل منها يستمر فى الوجود مستقلا تماما بذاته • فالاستمرار الذاتى الظاهرى للأشياء المتناهية يبدو له خداعا ، فليس ثمة شىء ، كما يرى ، حقيقيا تماما وبصفة نهـائية اللهم الا الكل • ولكنه يختلف عن «بارمنيدس» و « سبينوزا» فى

تصور الكل ، لا كجوهر بسيط بل كنسق مركب من النمط الذى يمكننا أن ندعوه كائنا عضويا • والأشياء المنفصلة فى الظاهر التى يبدو العالم مؤلفا منها ليست محض خداع ، فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من الواقعية ، وحقيقته تتألف من جانب من جوانب الكل الذى يكون ما نراه عليه حين ننظر اليه نظرة سليمة • ومع هذه النظرة يمضى بالطبع عدم اعتقاد فى واقعية الزمان والمكان من حيث هما كذلك ، اذ أن هذين اذا أخذا على أنهما حقيقيان تماما ينطويان على الانفصال والتعدد • كل هذا لا بد أن يكون قد آتاه أولا «كبصيرة» صوفية ، وأما سبكه سبكا فكريا ، فلابد أنه جاء متأخرا •

ويؤكد « هيجل » أن الواقعى عقلى ، والعقلى واقعى • ولكنه عندما يقول هذا فانه لا يقصد « بالواقعى » ما يقصده به التجريبى • وهو يسلم ، بل ويلح ، على أن ما يبدو للتجريبى وقائع ، هو لا عقلى ويجب أن يكون كذلك• وهذه الوقائع تروى كوقائع عقلية فقط ، عندما يتحول طابعها الظاهر بالنظر اليها على أنها وجوه للكل • ورغم ذلك ، فان توحيد الواقعى والعقلى يفضى لا محالة الى الرضى الذاتى غير المنفك عن الاعتقاد بأنه « أيا كا ما هو موجود ، فهو حق » •

والكل فى كل تعقيده ، يدعوه « هيجل » « المطلق » • والمطلق روحى ، وهو بذلك ينبذ رأى « سبينوزا » القائل بأن له صفة الامتداد مثلما له صفة الفكر •

وثمة أمران يميزان « هيجل » من مفكرين آخرين كانت لهم نظرة ميتافيزيقية مشابهة بدرجات متفاوتة • أحد هذين الأمرين التأكيد على المنطق ، فقد ظن « هيجل » أن طبيعة الواقع يمكن أن تستنبط من الاعتبار الوحيد القائل بأنه يجب ألا يتناقض مع ذاته • والسمة الأخرى المميزة (والتى ترتبط ارتباطا وثيقا بالأولى) هى الحركة الثلاثية المسماة « الجدل » • فأهم كتبه كتاباه فى المنطق،

ولا بد أن يفهم هذان ، لو شئنا أن نحيط بمسوغات آرائه فى الموضوعات الأخرى احاطة صحيحة .

فالمنطق ، كما يفهم «هيجل» الكلمة ، يستوى ، كما أعلن ذلك، مع الميتافيزيقا. فهو شيء مختلف اختلافا تاما عما يسمى عامة بالمنطق. ورأيه أن أى محمول عادى ، اذا أخذ على أنه يصف كل الحقيقة ، يتحول الى محمول متناقض فى ذاته . وفى وسع المرء أن يأخذ كمثل بسيط نظرية «بارمنيدس». أن الواحد، وهو وحده الحقيقى، كروى. ولا شيء يمكن أن يكون كرويا الا اذا كانت له حدود ، ولا يمكن أن تكون له حدود الا اذا كان شيئا ما (مكان خاو على الأقل) خارجه . ومن ثم فافتراض العالم ككل كرويا هو افتراض متناقض فى ذاته . (ويمكن الاعتراض على هذه الحجة بالهندسة الأقليدية ، بيد أنها تعيننا كمثل) . أو فلنأخذ مثلا آخر ، أشد بساطة — بل أبسط من أن يستخدمه « هيجل » ، فيمكنه القول ، دون تناقض ظاهر ، أن السيد « أ » عم ، ولكن اذا كان عليك القول بأن العالم عم لزججت بنفسك فى المصاعب . فالعم هو الرجل الذى لديه ابن أخ ، وابن الأخ شخص منفصل عن العم ، ومن ثم فالعم لا يمكن أن يكون كل الحقيقة .

هذا المثل يمكن أيضا أن يستخدم للدلالة على الجدل ، الذى يتألف من قضية ونقيضها والمركب منهما . فنحن نقول أولا «الحقيقة هى عم » هذه هى القضية ، بيد أن وجود عم ينطوى على وجود ابن أخ . وما دام لا شيء يوجد فى الحقيقة اللهم الا المطلق ، وما دام علينا الآن أن نسلم بوجود ابن أخ ، فيلزم أن نستنتج : « المطلق هو ابن الأخ » ، هذه هى نقيض القضية . بيد أن هناك اعتراضا على هذا مماثل للاعتراض على الرأى القائل بأن المطلق هو الكل المؤلف من العم وابن الأخ . هذا هو المركب من القضيتين . الا أن هذا المركب ما برح غير مقنع ، حيث يمكن للرجل أن يكون عما فقط اذا كان له أخ أو أخت

أنجب أو أنجبت ولدا • ومن هنا نساق الى توسيع عالمنا ليشمل الأخ أو الأخت ومعه زوجه ومعها زوجها • بهذه الطريقة ، وان تكن موضع جدال ، يمكن أن نمضى بقوة المنطق البحت ، من أى محمول مفترض للمطلق ، الى النتيجة النهائية للجدل ، التى تدعى «الفكرة المطلقة » • وعبر العملية كلها ثمة افتراض كامن مفاده أن لا شيء يمكن أن يكون حقيقيا بالفعل ما لم يكن عن الحقيقة ككل •

لهذا الافتراض الكامن ثمة أساس فى المنطق التقليدى يفترض أن لكل قضية موضوعا ومحمولا • وتبعا لهذه النظرة ، فكل واقعة تتألف من شيء له صفة ما • ويترتب على هذا أن العلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية ، ما دامت تنطوى على شيئين لا على شيء واحد • « فعم » علاقة ، وقد يصبح رجل عما دون أن يعلم ذلك ، فليست لديه كيفية لم تكن له من قبل ، اذا كنا « بالكيفية » نفهم شيئا ضروريا لوصفه كما هو فى ذاته ، بصرف النظر عن علاقاته بالأناس الآخرين والأشياء الأخرى • والطريقة الوحيدة التى يمكن لمنطق الموضوع ــ المحمول أن يتفادى بها هذه الصعوبة هى القول بأن الحقيقة ليست صفة للعم وحده ، أو لابن الأخ وحده ، وانما هى صفة للكل المؤلف من العم وابن الأخ • ولما كان لكل شيء ، باستثناء الكل ، علاقات بالأشياء الخارجية ، فيترتب على ذلك أن لا شيء حقيقى تماما يمكن أن يقال عن الأشياء المنفصلة وأن الكل فقط هو الحقيقى بالفعل • وينجم هذا بطريقة مباشرة بدرجة أكبر من الحقيقة القائلة بأن « أ و ب هما اثنان » ليست قضية موضوع ومحمول ، ومن ثم ، وعلى أساس المنطق التقليدى ، لا يمكن أن تكون هنالك قضية من هذا القبيل • وعلى ذلك فليس هناك شيئان فى العالم ، ومن ثم فالكل معتبر كوحدة ، هو وحده الحقيقى •

والحجة آنفة الذكر ليست صريحة عند هيجل ، بل هى مضمرة

فى مذهبه ، كما فى مذاهب الكثيرين من الميتافيزيقيين الآخرين .

وأمثلة قليلة من منهج « هيجل » الجدلى قد تعين على أن تجعله أكثر معقولية . فهو يبدأ حجة منطقه بافتراض أن المطلق هو «موجود خالص» ، ونحن نفترض أنه كذلك على ما هو عليه ، دون أن نحدد أية كيفيات له . بيد أن الوجود الخالص دون كيفيات هو لاشىء ، ومن ثم نساق الى نقيض القضية : « المطلق لا شىء » . ومن هذه القضية ونقيض القضية نمضى قدما الى القضية المركبة : والاتحاد بين الوجود واللاوجود هو الصيرورة ، بناء على ذلك نقول : « المطلق هو الصيرورة » . وهذا أيضا ، لا يصلح بالطبع ، اذ لابد أن يكون ثمة شىء يصير . وبهذه الطريقة فان آراءنا عن الحقيقة تنمو بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة ، وكلها نشأت من تجريد غير سليم ، بأخذ شىء متناه أو محدود على أنه يمكن أن يكون الكل . « ان تحديدات المتناهى لا تأتى من خارجه فقط ، فان طبيعته هى علة الغائه ، وبفعله الخاص يمضى الى عكسه » .

والعملية ، تبعا لهيجل ، جوهرية لفهم النتيجة . فكل مرحلة تالية فى الجدل تحوى كل جميع المراحل السابقة ، كما لو كانت فى محلول ، لا أحد منها مستبعد تماما ، وانما يعطى مكانه الخاص به كلحظة فى الكل . فمن المستحيل ثمتئذ الوصول الى الحقيقة اللهم الا بالمضى عبر خطوات الجدل .

وللمعرفة ككل حركتها الثلاثية . فهى تبدأ بالادراك الحسى ، حيث لا يكون فيه الا الوعى بالموضوع . ثم من خلال نقد شكى للحواس تغدو ذاتية خالصة . وأخيرا تصل الى مرحلة المعرفة بالذات ، وعندها تكف الذات والموضوع عن أن يتميز أحدهما من الآخر . ومن ثم فالوعى بالذات هو أعلى صورة من صور المعرفة . هذا ، بالطبع ، ما لابد أن يكون عليه الأمر فى مذهب « هيجل » ، ذلكم لأن أعلى

نوع للمعرفة يلزم أن يكون هو ذلك النوع الذى يسلكه المطلق ، ولما كان المطلق هو الكل ، فليس ثمة ما هو خارجه ليعرفه .

وعند « هيجل » أن الخواطر تغدو فى أفضل تفكير ، متدفقة ، وملتحمة. فالحق والباطل لايعرفان تعريفا قاطعا كمتقابلين، كما يفترض عادة ، فليس ثمة من شىء باطل على اطلاقه ، وليس ثمة شىء يمكننا أن نعرفه حقا على اطلاقه . « ويمكننا أن نعرف بطريقة ما باطلة » ، ويحدث هذا حين ننسب الحقيقة المطلقة الى قطعة منفصلة من المعرفة . فلسؤال من قبيل « أين ولد قيصر ؟ » اجابة مباشرة ، هى صواب بمعنى ، ولكن عند الفلسفة الحقيقية هى الكل ، وليس ثمة شىء جزئى حقيقيا تماما .

يقول « هيجل » : « ان العقل هو اليقين الواعى بكونه الحقيقة كلها » . وليس يعنى هذا أن شخصا منفصلا هو الحقيقة كلها ، فهو فى انفصاله ليس حقيقيا تماما ، وانما ما هو حقيقى فيه هو اسهامه فى الحقيقة ككل . وبقدر ما نغدو أكثر عقلانية ، يزداد هذا الاسهام .

والفكرة المطلقة ، التى ينتهى بها المنطق ، هى شىء شبيه باله أرسطو . وقد ظن أنه يفكر فى ذاته . وواضح أن المطلق لا يسعه أن يفكر فى شىء الا ذاته ، ما دام ليس ثمة شىء آخر اللهم الا لطرائقنا الجزئية والخاطئة فى الاحاطة بالحقيقة . قيل لنا ان الروح هى الحقيقة الوحيدة ، وأن فكرها منعكس على ذاتها بالوعى بالذات والكلمات الواقعية التى تعرف بها الفكرة المطلقة غامضة للغاية . ويترجمها «والاس» كما يلى :

« الفكرة المطلقة . الفكرة كتوحيد للفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ،هى تصور الفكرة ، — وهو تصور «موضوعه» الفكرة من حيث هى كذلك ، ومن أجله يكون الموضوعى هو الفكرة — موضوع يشمل كل الخصائص المميزة فى وحدته » .

والأصل الألماني أصعب من ذلك أيضا (١) • ومع ذلك فان ماهية الأمر ، أقل الى حد ما تعقيدا مما يجعله « هيجل » باديا • فالفكرة المطلقة هي فكر بحت يفكر في فكر بحت • هذا هو كل ما يفعله الله عبر كل العصور ـ فهو بحق اله أستاذ • ويستطرد « هيجل » ليقول : « هذه الوحدة هي بالتالي المطلق والحقيقة كلها ، هي الفكرة التي تفكر ذاتها » •

وآتي الآن الى قسمة فريدة في فلسفة « هيجل » ، وهي تميزها من فلسفة أفلاطون أو أفلوطين أو سبينوزا • فبالرغم من أن الحقيقة النهائية هي حقيقة لازمانية ، وبالرغم من أن الزمان لا يعدو أن يكون وهما ينجم عن قصورنا عن رؤية الكل ، فان لعملية الزمان علاقة وثيقة بعملية الجدل المنطقية الخالصة • فالتاريخ الانساني في الواقع قد تقدم خلال مقولات ، من الوجود الخالص في الصين (الذي لم يعلم عنه « هيجل » شيئا اللهم الا أنه كان) الى الفكرة المطلقة التي يلوح أنها أوشكت أن تتحقق ، ان لم تكن تحققت تماما في الدولة البروسية • ولا يسعني أن أجد أي تبرير على أساس ميتافيزيقاه الخاصة ، للرأي القائل بأن تاريخ العالم يكرر انتقالات الجدل ، ومع ذلك فهذه هي القضية التي ينميها في كتابه « فلسفة التاريخ » • لقد كانت قضية مثيرة للشغف ، ألا وهي اعطاء الوحدة والمعنى لدورات الشئون الانسانية • وشأنها شأن النظريات التاريخية الأخرى ، اقتضت ، لكي تغدو مقبولة، بعض تشويه للوقائع ، وقدرا ملحوظا من الجهل • و « هيجل » شأن « ماركس » و « اشبنجلر » بعده ، كان يملك هاتين الصفتين معا • فمن الغريب أن عملية عرضت علينا كعملية كونية ، كان ينبغي أن تحدث في كوكبنا ، ومعظمها بالقرب من منطقة البحر المتوسط • كما أنه ليس

---

(١) التعريف بالألمانية هو :

« Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand dem das Objekt sie ist ». يستثنى من ذلك أن الموضوع

Gegenstand والموضوعي Objekt مترادفان

ثمة سبب ، اذا كانت الحقيقة لازمانية ، لكون الأجزاء الأخيرة من العملية تحتوى على مقولات أعلى من الأجزاء الأولى ــ الا اذا كان على المرء أن يختار الافتراض المجدف القائل بأن العالم كان يتعلم بالتدريج فلسفة « هيجل » .

وعند « هيجل » أن عملية الزمان عملية كاملة فى المستوى الأدنى وفى المستوى الأعلى ، بالمعنى الأخلاقى وبالمعنى المنطقى معا . وهذان المعنيان ليسا بالفعل عنده متميزين على الحقيقة ، ذلك لأن الكمال المنطقى يشتمل على كل متماسك تماسكا وثيقا ، دون حواف مبعثرة ودون أجزاء مستقلة ، ولكنها متحدة ، مثل الجسم البشرى أو بالأحرى مثل الدهن العاقل ، فى كائن عضوى أجزاؤه يعتمد بعضها على البعض الآخر وتعمل كلها نحو غاية واحدة ، وهذه أيضا تشكل كمالا أخلاقيا . وان بعض الشواهد لتوضح نظرية « هيجل » :

« ان الفكرة هى فى الحقيقة مثلها مثل الروح المرشد لعطارد ، قائدة الشعوب والعالم . والروح، وهو الارادة العاقلة والضرورية لذلك المرشد ، كان ولا يزال قائدا لأحداث تاريخ العالم . ولكى نكون على معرفة بالروح فى هذا، فان دوره فى الارشاد هو موضوع مشروعنا» .

« ان الاهتمام الوحيد الذى تأتى به الفلسفة معها فى تأمل التاريخ، هو التصور البسيط للعقل ، ان العقل هو حاكم العالم ، وبالتالى ، فتاريخ العالم يقدم لنا عملية عقلية . هذا الاقتناع والحدس هو فرض فى مجال التاريخ من حيث هو كذلك . أما فى مجال الفلسفة فهو ليس بفرض . فهنالك يثبت بالمعرفة التأملية أن العقل ــ وهذه الكلمة يمكن هنا أن تكفينا دون البحث فى علاقته بالموجــود الالهى التى يساندها العالم ــ جوهر ، كما هو كذلك قوة لامتناهية ، والمادة اللامتناهية الخاصة به كامنة ضمنا فى كل الحياة الطبيعية والروحية التى

ينشئها . كما أن الصورة اللامتناهية ، هى التى تحرك المادة . ان العقل هو جوهر العالم » .

« وأن تكون هذه « الفكرة » أو « العقل » هى الماهية الحقيقية السرمدية ، وذات القوة المطلقة ، وأن تكشف عن نفسها فى العالم ، وأن لا شىء فى هذا العالم ينكشف ما عداها وما عدا فخرها ومجدها — تلكم هى القضية التى ثبتت ، كما ذكرنا فى الفلسفة وتعتبر هنا مبرهنا عليها » .

« ان عالم الذكاء والارادة الواعية لا يطرح للصدفة ، وانما يجب أن يظهر ذاته فى ضوء الفكرة العالمة بذاتها » .

« هذه نتيجة اتفق لى أن أعرفها ، لأننى اجتزت المجال كله » .
كل هذه الشواهد من مقدمة « فلسفة التاريخ » .

فالروح ومجرى تطوره ، هو الموضوع الجوهرى فى فلسفة التاريخ . ويمكن فهم طبيعة الروح بمواجهته بنقيضه وهو المادة. فماهية المادة الجاذبية ، وماهية الروح الحرية . والمادة خارج ذاتها ، بينما مركز الروح فى ذاته . « الروح وجود محتو على ذاته » . فاذا لم يكن هذا واضحا ، فقد نجد التعريف التالى أشد وضوحا :

« ولكن ما هو الروح ؟ انه اللامتناهى الواحد المتجانس تجانسا ثابتا — هوية خالصة — الذى يفصل فى مرحلته الثانية ذاته عن ذاته ، ويجعل هذا الجانب الثانى هو قطبه المقابل ، أعنى وجودا للذات وفى الذات مباينا لوجود العالم » .

وفى التطور التاريخى للروح كان ثمة ثلاثة أطوار : الشرقيون، واليونان والرومان ، والألمان . « وتاريخ العالم هو تنظيم الارادة الطبيعية غير المنضبطة ، بربطها بطاعة مبدأ كلى ، وبمنحها حرية ذاتية . فقد عرف الشرق ، وما برح يعرف الى يومنا هذا أن واحدا فقط هو

الحر ، وعرف عالم اليونان والرومان أن البعض أحرار ؛ ويعرف عالم الألمان أن الكل أحرار » • وربما ظن البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون الكل فيها أحرارا ، وليس الأمر كذلك• فالديمقراطية والأرستقراطية كلتاهما تنتميان الى المرحلة التى يكون فيها البعض أحرارا ، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حرا ، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحرارا • ويتصل هذا بالمعنى الشاذ الذى يستخدم فيه « هيجل » كلمة « حرية » • فعنده (وقد نتفق معه فى هذا على نحو ما) أن لا حرية بدون قانون ، ولكنه يميل الى أن يعكس هذا، وليدلل على أنه حيثما كان القانون كانت الحرية• ومن ثم فالحرية عنده تعنى ما يزيد قليلا على حق طاعة القانون •

وكما ينبغى أن تتوقع نراه ينسب أعلى دور الى الألمان فى التطور الأرضى للروح • « فالروح الألمانى هو روح العالم الجديد • هدفه هو تحقق الحقيقة المطلقة من حيث كونها حرية الارادة اللامحدودة للحرية ــ تلك الحرية التى لها مطلقها الخاص بها من ذاتها كفحوى » •

هذه سمة رائعة للغاية للحرية • وهى لا تعنى أنه سيكون فى وسعك أن تفلت من معسكر اعتقال • وهى لا تنطوى على ديمقراطية ، أو على حرية الصحافة (١) ، وأى شعار من الشعارات الليبرالية المألوفة التى ينحيها «هيجل» بازدراء • فالروح حين يمنح ذاته القوانين يفعل ذلك بغاية الحرية • وفى رؤيتنا الأرضية قد يبدو أن الروح الذى يمنح القوانين يتجسد فى الملك ، والروح الذى تمنح له القوانين متجسد فى الرعية • ولكن من وجهة نظر المطلق ، التمييز بين الملك والرعية، شأنه شأن جميع التمييزات الأخرى ، تمييز وهمى ، فعندما يسجن الملك أحد أفراد الرعية متحرر الذهن ، فما برح الروح يحدد ذاته بحرية • ويمتدح

(١) يقول هيجل ، ان حرية الصحافة لاتتألف فى السماح لكل أن يكتب ما يعن له ، فهذه النظرة فجة وسطحية • فمثلا لا ينبغى أن يباح للصحافة أن تضع الحكومة أو الشرطة موضع الازدراء •

« هيجل » « روسو » لتمييزه الارادة العامة عن ارادة الكل • فالملك يجسد الارادة العامة ، بينما أغلبية برلمانية وحدها تجسد ارادة الكل • هذه نظرية مناسبة للغاية •

ويقسم « هيجل » التاريخ الألمانى الى ثلاث حقب • الحقبة الأولى حتى « شارلمان » ، والثانية من « شارلمان » الى الاصلاح ، والثالثة من الاصلاح الى ما بعده • وتتميز هذه الحقب بأن واحدة منها مملكة الأب والثانية مملكة الابن ، والثالثة الروح المقدس ، على التوالى• ويبدو غريبا ، شيئا ما ، أن تبدأ حقبة الروح المقدس بالشناعات الدموية البغيضة التى ارتكبت فى قمع حرب الفلاحين ، بيد أن « هيجل » لا يشير بالطبع الى مثل هذه الحادثة التافهة • وعوضا عن ذلك يمضى ، كما هو متوقع ، فى اطراءاته على « ماكيافللى » •

وتفسير « هيجل » للتاريخ منذ سقوط الامبراطورية الرومانية ، هو من جانب نتيجة تعليم تاريخ العالم فى المدارس الألمانية ، ومن جانب آخر سبب لهذا التعليم• وبينما كان فى ايطاليا وفرنسا اعجاب رومانسى بالألمان من جانب عدد عليل من الرجال أمثال «تاسيتوس» Tacitus و «ماكيافللى»، فقد اعتبروا، بوجه عام، دعاة الغزو «البربرى» ، وأعداء الكنيسة ، فى ظل الأباطرة العظام أولا ، وفيما بعد كقادة للاصلاح• وحتى القرن التاسع عشر كانت الأمم اللاتينية تنظر الى الألمان كشعب أحط منها فى الحضارة• واتخذ البروتستانت فى ألمانيا، بالطبع، وجهة نظر مختلفة، فقد نظروا الى الرومان المتأخرين نظرتهم الى العجزة ، واعتبروا الغزو الألمانى للامبراطورية الغربية خطوة جوهرية نحو الاحياء• وبالنسبة للصراع بين الامبراطورية والبابوية فى العصور الوسطى ، يتخذون وجهة نظر جيبلينية : فحتى ذلك اليوم كان التلاميذ الألمان يلقنون اعجابا لا حد له بشارلمان وباربازوسا • وفى العصور التى تلت الاصلاح ، كان الضعف السياسى لألمانيا وتفككها موضع أسى ، وكان ثمة ترحيب بالنهضة التدريجية لبروسيا من حيث انهـا تجعل ألمانيا

قوية تحت الزعامة البروتستانتية ، لا تحت زعامة النمسا الكاثوليكية الضعيفة شيئا ما • ان « هيجل » وهو يتفلسف حول التاريخ ، كان في ذهنه رجال أمثال تيودور وشارلمان وباربار وسا ، ولوثر ، وفردريك الأكبر • وينبغى تفسيره فى ضوء مفاخرهم ، وفى ضوء مذلة ألمانيا فى أعقاب ذلك أمام « نابليون » •

لقد بلغ تمجيد ألمانيا حدا يجعلنا نتوقع أن نجدها التجسيد النهائى للفكرة المطلقة ، التى لا يمكن بعدها أن يحدث تطور أبعد • ولكن ليست هذه نظرة « هيجل » • على العكس ، نراه يقول ان أمريكا هى أرض المستقبل ، « حيث ، فى العصور القادمة ، قد يكشف عبء تاريخ العالم عن ذاته فى النزاع بين شمال أمريكا وجنوبها » • ويبدو أنه يظن أن كل شيء هام يتخذ شكل الحرب • فلو أوحى اليه بأن اسهام أمريكا فى تاريخ العالم قد يكون فى تطور مجتمع خال من الفقر المدقع، لما أعار ذلك اهتماما • على العكس من ذلك نراه يقول ، حتى ذلك الحين ، أن ليس ثمة دولة فعليـــــة فى أمريكا ، لأن الدولة الحقيقية تستلزم تقسيم الطبقات الى غنية وفقيرة •

والأمم ، عند « هيجل » تلعب الدور الذى تلعبه الطبقات عنـــد «ماركس»، وهو يقول ان مبدأ التطور الاجتماعى هو العبقريةالقومية• ففى كل عصر ثمة أمة واحدة تأخذ على عاتقها مهمة المضى بالعالم عبر مرحلة الجدل التى يبلغها • وهذه الأمة هى بالطبع فى عصرنا، الأمة الألمانية• ولكن بالاضافة الى الأمم، ينبغى أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار الأفراد التاريخيين فىالعالم، هؤلاء هم الرجالالذين تتجسد فىأهدافهم الانتقالات الجدلية القمينة أن تأخذ مكانها فى زمانهم • هؤلاء الرجال أبطال ويمكن أن يبرر لهم خرق القواعد الأخلاقية المألوفة • ومن أمثلة هؤلاء الاسكندر وقيصر ، ونابليون • وأشك فيما اذا كان من الممكن لانسان ، فى رأى « هيجل » أن يكون «بطلا» دون أن يكون فاتحا عسكريا •

ان تأكيد « هيجل » على الأمم ، جنبا الى جنب مع تصـــوره الغريب « للحرية » ، يفسر تمجيده للدولة ــ وهو جانب هام للغـــاية من جوانب فلسفته السياسية ، ينبغي أن ندير اليه الآن انتباهنا • لقد نمت فلسفته عن الدولة فى فلسفته عن التاريخ وفى فلسفته عن القانون • وهى فى لبها متسقة مع ميتافيزيقاه العامة ، ولكنها ليست لازمة عنها • ففى بعض النقط ــ مثل تلك الخاصة بالعلاقات بين الدول ــ يبلغ اعجابه بالدولة القومية حدا يغدو معه غير متسق مع ايثاره للكليات عـــلى الجـــزئيات •

ويبدأ تمجيد الدولة ، بقدر ما يتصل ذلك بالأزمنة الحديثة ، مع الاصلاح • ففى الامبراطورية الرومانية ، كان الامبراطور مؤلها ، ومن ثم اكتسبت الدولة طابعا مقدسا ، بيد أن فلاسفة العصور الوسطى ، باستثناءات قليلة ، كانوا كنسيين ؛ ومن ثم وضعوا الكنيســـة فوق الدولة • وقد بدأ «لوثر» ، وقد وجد السند فى الأمراء البروتستانت ، الممارسة المقابلة ، وكانت الكنيسة اللوثرية ، على الجملة ، أرسطوسية • وقد نمى «هوبز» الذى كان بروتستانتيا من الناحية السياسية ، نظرية أولوية الدولة ، واتفق معه ، على الجملة ، « سبينوزا » • وقد ظن « روسو » ، كما رأينا ، أن الدولة ينبغى ألا تحتمل منظمات سياسية أخرى • ولقد كان «هيجل » بروتستانتيا عنيفا ، من الفريق اللوثرى ، وكانت الدولة البروسية ملكية مطلقة أرسطوسية • وهذه الأسباب قد تجعل المرء يتوقع أن يجد الدولة مرتفعة القيمة عند « هيجل » ، ولكنه حتى مع ذلك ، يمضى الى أبعاد محيرة •

لقد قيل لنا فى فلسفة التاريخ ان « الدولة حياة أخلاقية محققة موجودة بالفعل» ، وأن الحقيقة الروحية التى يملكها الكائن البشرى انما يملكها فقط من خلال الدولة • «ذلكم لأن حقيقته الروحية تتألف من كون ماهيته ــ العقل ــ تتمثل له تمثلا موضوعيا ، وتملك وجودا

مباشرا موضوعيا بالنسبة له .. ذلك لأن الحقيقة هى وحدة الارادة الكلية والارادة الذاتية ، فالارادة الكلية نجـــدها فى الدولة ، فى قوانينها ، فى تنظيماتها الكلية والعقلية . ان الدولة هى الفكرة الالهية كما توجد على الأرض » . ومرة أخـرى : « الدولة هى تجســد الحرية العقلية ، محققة لذاتها ومقررة بذاتها فى صورة موضوعية .. ان الدولة هى فكرة الروح فى الافصاح الخارجى للارادة الانسانية والحرية الانســانية » .

وكتاب فلسفة القانون ، فى الباب الخاص بالدولة ينمى النظرية نفسها بدرجة أكمل على نحو ما : « الدولة هى واقع الفكرة الأخلاقية — هى الروح الأخلاقى ، من حيث هو الارادة الجوهرية المرئية ، الواضحة لذاتها ، التى تفكر وتعرف ذاتها ، وتحقق ما تعرفه بقدر ما تعرفه » . ان الدولة هى العقلى فى ذاتها ولذاتها . فاذا وجدت الدولة فقط لمصالح الأفراد (كما يؤكد الليبراليون) ، فللفرد أن يكون وألا يكون عضوا فى الدولة . ولها مع ذلك ، علاقة مختلفة تماما بالفرد : فما دامت هى روحا موضوعيا ، فللفرد فقط موضــوعية ، وحقيقة ، وأخلاقية ، ما دام عضوا فى الدولة التى مقنعها الحقيقى وهدفها الاتحاد من حيث هو كذلك . ومن المسلم به أنه قد تكون هنالك دول سيئة ، بيد أن هذه توجد فقط ، وليس لها واقع حقيقى ، بينما الدولة العاقلة دولة لامتناهية فى ذاتها .

وسنرى أن « هيجل » يطالب للدولة بنفس المكانة التى يطالب بها القديس أوغسطين وخلفاؤه الكاثوليكيون للكنيســة . ومع ذلك فهنالك جانبان ، يكون فيهمــا المطلب الكاثوليكى أشــد تعقــلا من مطلب « هيجل » . فأولا الكنيسة ليست فرصة ارتباط جغرافى ، انما هى مجموعة اتحدت بعقيدة مشتركة ، يؤمن أعضاؤها أن لهــا الأهمية العليا ، فهى من ثم فى صميم ماهيتها تجسد لما يدعوه «هيجل» الفكرة . وثانيا، ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة ، بينما هنالك دول كثيرة،

فاذا جعلت كل دولة بالنسبة الى مواطنيها ، مطلقة على نحو ما يجعلها « هيجل » ، فثمة صعوبة فى أن نجد أى مبدأ فلسفى تنظم به العلاقات بين الدول المختلفة . والواقع ، أن « هيجل » عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفى ، ويعود القهقرى الى حالة الطبيعة والى حرب الكل ضد الكل عند « هوبز » .

وعادة الحديث عن «الدولة»، كما لوكان هنالك دولة واحدة فقط هى عادة مضللة ما دام ليس هنالك دولة عالمية. فالواجب عند «هيجل»، من حيث هو مجرد علاقة بين الفرد والدولة لا يجعل ثمة مبدأ لصبغ العلاقات بين الدول بالصبغة الأخلاقية . هذا ما يقرر به هيجل » ، ويقول ان الدولة فى العلاقات الخارجية فرد ، وكل دولة مستقلة بالنسبة للدول الأخرى . « وما دام وجود الروح لذاته مرهون بهذا الاستقلال ، فهو الحرية الأولى والشرف الأعلى للشعب » . ويستطرد «هيجل» ليضع الحجة ضد أى نوع من أنواع عصبة الأمم قد يقيد به استقلال الدولة المنفصلة . وواجب المواطن يقتصر تماما (بقدر ما يتصل الأمر بالعلاقات الخارجية بين الدول) على تدعيم الفردية الجوهرية والاستقلال والسيادة لدولته . ويترتب على هذا أن الحرب ليست شرا كاملا ، أو شيئا نسعى للقضاء عليه . وليس هدف الدولة قاصرا على تدعيم حياة المواطنين وملكيتهم ، وهذه الحقيقة تزودنا بالتبرير الأخلاقى للحرب ، التى لا ينبغى اعتبارها شرا مطلقا أو أمرا عارضا ، أو أن سببها كامن فى شىء لا ينبغى أن يكون .

ولا يقصد « هيجل » فقط أنه ، فى بعض المواقف ، لا يمكن لأمة أن تكون على صواب فى تجنبها الذهاب الى الحرب. فهو يقصد مايفوق هذا بكثير . وهو يعارض خلق مؤسسات — من قبيل حكومة للعالم — تمنع مثل هذه المواقف من النشوء ، لأنه يظن أن من الخير أن تكون

هنالك حروب من وقت لآخر • فالحرب ، كما يقول ، هى الشرط الذى نأخذ فى كنفه فى جد التفاخر بالخيرات الزمانية • (هذا الرأى يباين النظرية المقابلة ، وهى أن لجميع الحروب أسبابا اقتصادية) • وللحرب قيمة أخلاقية ايجابية : « للحرب مغزى أعلى ، ففى خـــلالها تحتفظ الشعوب بصحتها الأخلاقية فى لامبالاة تجاه تثبيت القرارات المتناهية» • والسلام تحجر ، فالحلف المقدس ، وحلف كانط للسلام، مخطئان ، لأن أسرة من الدول تحتاج الى عدو • والصراعات بين الدول يمكن أن تحسم بالحرب فقط ، فالدول تجاه بعضها البعض فى حالة الطبيعة ، وعلاقاتها ليست علاقات مشروعة وليست أخلاقية • وواقع حقوقها فى ارادتها الخاصة ومصلحة كل دولة هى قانونها الأعلى• وليس ثمة تباير بين الأخلاق والسياسة ، لأن الدول لا تخضع للقوانين الأخلاقية المألوفة•

تلكم هى نظرية « هيجل » عن الدولة ــ نظرية لو تقبلناها ، لبررت كل استبداد داخلى ، وكل اعتداء خارجى يمكن تخيله • وقوة انحيازه تظهر فى كون هذه النظرية متنافرة على نطـــاق واسع مع ميتافيزيقاه ، تنافرا على نحو يميل به الى تبرير الوحشية واللصوصية الدولية• ويمكن أن يعذر الانسان اذا اضطره المنطق ، مع الأسف، الى أن يصل الى نتائج يأسى لها لا حين ينبو عن المنطق لكى يكون حـــرا فى الدفاع عن الجرائم • ان منطق «هيجل » قاده الى الاعتقاد بأن ثمة حقيقة واقعية أو امتيازا (واللفظان عنده مترادفان) أعظم فى الكل منه فى أجزائه ، وأن الكل ينمى الحقيقة الواقعية والامتياز عنـــدما يكون منظما بدرجة أكبر • وقد سوغ له هذا أن يؤثر دولة على مجموعة فوضوية من الأفراد ، ولكن كان ينبغى بالمثل أن يقوده هذا الى ايثار دولة للعالم على مجموعة فوضوية من الدول • كما كان ينبغى لفلسفته العامة أن تقوده داخل الدولة الى أن يشعر باحترام للفرد بقدر أكبـــر مما شعر ، اذ أن الكليات التى يتنـــاولها منطقه ليست مثـــل واحد « بارمنيدس » أو حتى مثل اله « سبينوزا » : انها كلات لا يختفى

فيها الفرد ، ولكنه يكتسب قدرا أكبر من الحقيقة الواقعية من خلال علاقته المتناغمة مع كائن عضوى أكبر • فالدولة التى يغفل فيها الفرد ليست نموذجا مصغرا للمطلق الهيجلى •

وليس ثمة سبب مقنع فى ميتافيزيقا «هيجل» ، لتأكيده الوحيد على الدولة ، كمقابلة للمنظمات الاجتماعية الأخرى • فأنا لا أرى فى ايثاره للدولة على الكنيسة الا انحيازا بروتستانتيا فقط • زد على ذلك أنه اذا كان من الخير للمجتمع أن يكون عضويا قدر المستطاع ، كما يعتقد «هيجل» ، لكانت منظمات اجتماعية كثيرة ضرورية، بالاضافة الى الدولة والكنيسة • ويترتب على مبادىء « هيجل » أن كل مصلحة ليست ضارة بالجماعة ، ويمكن تعزيزها بالتعاون ، سيكون لها منظمتها الملائمة ، وأن كل منظمة من هذا القبيل ينبغى أن يكون لها نصيبها من الاستقلال المحدود • وقد يعترض على هذا بأن السلطة النهائية يجب أن تقيم فى مكان ما ، ولا يمكن أن تقيم فى مكان آخر سوى فى الدولة • ولكن حتى اذا كان الأمر كذلك ، فقد يكون من المرغوب فيه أن السلطة النهائية ينبغى ألا تكون بحيث لا تقاوم اذا حاولت أن تجور متجاوزة الحد •

ويمضى بنا هذا الى مسألة أساسية فى الحكم على فلسفة «هيجل» بأسرها • أهنالك حقيقة أكثر ، وقيمة أكبر فى الكل منها فى الأجزاء؟ يجيب « هيجل » على السؤالين بالايجاب • وسؤال الحقيقة ميتافيزيقى؛ وسؤال القيمة أخلاقى • وهما يعالجان عامة كما لو كان يندر التمييز بينهما ، ولكن ، فى رأيى ، من المهم أن نجعل كلا منهما مستقلا عن الآخر • فلنبدأ بالسؤال الميتافيزيقى •

فرأى « هيجل » ، ورأى كثيرين غيره من الفلاسفة ، هو أن طابع أى جزء من أجزاء العالم يتأثر تأثيرا عميقا للغاية بعلاقاته بالأجزاء الأخرى وبالكل ، بحيث انه ليس ثمة حكم يمكن أن يجرى على أى

جزء اللهم الا ليدل على مكانه في الكل • ومادام مكانه في الكل مرهونا بجميع الأجزاء الأخرى ، فان حكما صادقا عن مكانه فى الكل يدل فى عين الوقت على مكان كل جزء آخر فى الكل • وعلى ذلك فيمكن أن يكون هنالك فقط حكم واحد صادق : ليس هنالك حقيقة اللهم الا الحقيقة الكلية • وبالمثل ليس ثمة شيء حقيقى بالفعل اللهم الا الكل حيث ان أى جزء حين يعزل يتغير في طابعه من حيث كونه معزولا ، ومن ثم لم يعد يظهر بالفعل مايكونه على الحقيقة • ومن جانب آخر ، حين ينظر الى جزء من حيث علاقته بالكل ، كما ينبغى أن يكون الأمر ، يعتبر غير مكتف بذاته ، وغير قادر على الوجود اللهم الا كجزء من كل هو وحده الحقيقى بالفعل • هذه هى النظرية الميتافيزيقية •

والنظرية الأخلاقية التى تأخذ بأن القيمة تقيم فى الكل أكثر مما تقيم فى الأجزاء ، يجب أن تصح اذا صحت النظرية الميتافيزيقية ، ولكنها لا تبطل اذا بطلت النظرية الميتافيزيقية • زد على ذلك ، أنها قد تصح بالنسبة لبعض الكليات ولا تصح بالنسبة للبعض الآخر • ومن الجلى أنها تصح ، بمعنى ما ، بالنسبة للجسم الحى • فالعين لا قيمة لها اذا انفصلت عن الجسم ، فان مجموعة من الأعضـــاء المبتـــورة disjecta membra ، حتى ولو كانت كاملة ، ليست لها القيمـــة التى كانت تنتمى للجسم الذى أخذت منه • ويتصور « هيجل » العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن فى مكانه جزء من كل له قيمته • ولكنه اذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العـين المنعـزلة • والتمثيل ، مع ذلك ، موضع تساؤل ، فالأهمية الأخلاقية لبعض الكليـــات ، لا يتبعها الأهمية الأخلاقية لكل الكليـــات •

والحكم آنف الذكر الخص بالمشكلة الأخلاقية حكم ناقص فى جانب هام، أعنى أنه لايدخل فى الاعتبار التمييز بين الغايات والوسائل•

فالعين فى جسم حى مفيدة ، أعنى أن لها قيمة كوسيلة ، ولكنها ليست لها قيمة باطنية ملازمة عندما تفصل عن الجسم • فللشىء قيمة باطنية ملازمة عندما يقدر لذاته ، لا كوسيلة لشىء آخر • فنحن نقدر العين كوسيلة للنظر • والنظر قد يكون وسيلة أو غاية ، فهو وسيلة حين يبين لنا الطعام أو الأعداء ، وهو غاية حينما يبين لنا شيئا نجده جميلا • ومن الجلى أن الدولة ذات قيمة كوسيلة : فهى تحمينا ضد اللصوص والقتلة ، وهى تزودنا بالطرق والمدارس وهكذا • وقد تكون ، بالطبع ، أيضا ، سيئة كوسيلة ، بشنها حربا غير عادلة • والسؤال الحقيقى الذى علينا أن نسأله مرتبط بهيجل ، ليس هو هذا السؤال ، ولكن ما اذا كانت الدولة جيدة من حيث هى كذلك ، كغاية : هل يوجد المواطنون من أجل الدولة ، أو الدولة من أجل المواطنين ؟ يأخذ « هيجل » بالرأى الأول ، والفلسفة الليبرالية المنحدرة من « لوك » تأخذ بالرأى الأخير • فمن الواضح أننا ننسب القيمة الباطنية الملازمة للدولة فقط ، اذا ارتأينا فيها أنها لها حياتها الخاصة بها ، وأنها بمعنى ما شخص • عند هذه النقطة تغدو ميتافيزيقا « هيجل » متسقة مع مسألة القيمة • فالشخص كل مركب ، له حياة واحدة ، فهل يمكن أن يكون هنالك شخص أعلى ، يتألف من أشخاص كما يتألف الجسم من أعضاء ، وله حياة واحدة ليست هى خلاصة حيوات الأشخاص المؤلفين له ؟ اذا كان ممكنا أن يكون هنالك شخص من هذا القبيل ، كما يظن « هيجل » ، لكانت الدولة اذن موجودا من هذا القبيل ، ولكانت أعلى بالنسبة الينا كما يكون الجسم أعلى بالنسبة للعين • ولكننا اذا ظننا أن هذا الشخص الأعلى مجرد مارد ميتافيزيقى ، لقلنا ان القيمة الباطنية الملازمة للجماعة مستمدة من قيمة أعضائها ، وأن الدولة وسيلة وليست غاية • وبذلك نرتد من السؤال الأخلاقى الى السؤال الميتافيزيقى • وسنجد السؤال الميتافيزيقى نفسه ، سؤالا فى المنطق •

ان المسألة هنا أوسع بكثير من أن تكون مسألة صدق فلسفة

« هيجل » أو كذبها ، انها المسألة التى تفرق بين أصدقاء التحليل وأعدائه • فلنأخذ على ذلك مثلا : « جون أب لجيمس » فان «هيجل» وكل من يعتقدون فيما يدعوه « مارشال سمطس » التمامية wholism سيقول : « قبل أن تستطيع فهم هذا الحكم ، يجب أن تعرف من هو جون ومن هو جيمس • والآن ان تعرف من هو « جون » ، هو أن تعرف كل خصائصه المميزة ، اذ بدون هذه الخصائص ، لن يكون متميزا عن أى شخص آخر • بيد أن كل خصائصه المميزة تتضمن أناسا آخرين أو أشياء أخرى • فهو يتميز بعلاقاته بوالديه ، بزوجته ، وأبنائه بكونه مواطنا صالحا أو مواطنا طالحا ، وبالقطر الذى ينتمى اليه • كل هذه الأشياء يجب أن تعرفها قبل أن يكون فى الوسع أن يقال عنك انك تعرف من تشير اليه كلمة « جون » • خطوة خطوة فى محاولتك القول ماذا تعنيه بكلمة « جون » ، ستقاد الى أن تدخل فى اعتبارك العالم بأسره ، وسيتحول حكمك الأصلى الى أن يذكر لك شيئا عن العالم ، لا عن شخصين منفصلين ، «جون» و «جيمس» » •

والآن هذا كله حسن جدا ، ولكنه يتعرض لاعتراض أولى • اذا كانت الحجة آنفة الذكر صحيحة فكيف يتأتى للمعرفة أن تبدأبالمرة؟ فأنا أعرف أعدادا من القضايافى شكل «أ هو أبو ب» ولكننى لا أعرف العالم بأسره • فاذا كانت كل معرفة فهى معرفة بالعالم ككل، فلن تكون هنالك معرفة • هذا يكفى ليجعلنا نرتاب فى أن ثمة خطأ فى مكان ما •

والحقيقة هى أننى لكى أستخدم كلمة « جون » استخداما صحيحا وذكيا ، فلست فى حاجة لأن أعرف كل شىء عن « جون » ، ولكن يكفى فقط أن أتعرف عليه • لا شك أن لديه علاقات قريبة أو بعيدة بكل شىء فى العالم • ولكن يمكن الحديث عنه بصدق دون ادخالها فى الاعتبار ، اللهم الا من حيث كونها الموضوع المباشر لما نقول • فقد يكون أبا لـ « جميما » كما يكون أبا لـ « جيمس » • فلو كان « هيجل » على حق : لما كان فى وسعنا أن نبسط

بسطا كاملا المقصود بـ « جون أبو جيمس » دون الاشـــــارة الى « جميما » : فينبغى لنا آن نقول ، «جون أبو جميما هو أبو جيمس» • ويظل هذا غير ملائم ، فينبغى لنا أن نمضى قدما بأن نشير الى والديه وأجداده ، وكل من ينتمى اليه • ولكن هذا يضعنا فى سخافات • فالموقف الهيجلى يجب أن يبسط على النحو التالى : « كلمة « جون » تعنى كل ما يصدق عن «جون» » • ولكن هذا كتعريف ، دائرى ، مادامت كلمة «جون» تقع فى العبارة المعرفة • والواقع ، أن « هيجل » لو كان على حق ، لما أمكن لأية كلمة أن تبدأ بأن يكون لها معنى ، ما دمنا فى حاجة الى أن نعرف مسبقا معانى كل الكلمات الأخرى لكى نبسط كل الصفات التى تدل عليها الكلمة ، وهى ، طبقا للنظرية ، ما تعنيه الكلمة •

ولكى نضع الأمر موضع التجريد : يجب آن نميز صفات من أنواع مختلفة • فقد يكون لشىء صفة لا تشمل أى شىء آخر ، هذا النوع يسمى كيفية quality ؛ أو قد يكون له صفة تشمل شيئا واحدا آخر ، هذه الصفة هى كونه متزوجا • أو قد تكون له صفة تشمل شيئين اثنين آخرين ، مثل كونه شقيق زوجة • فاذا كان لشىء معين مجموعة من الكيفيات ، وليس لشىء آخر مثـــل هذه المجموعة من الكيفيات ، لأمكن أن يعرف بكونه « الشىء الذى له كيفيات من هذا القبيل وذاك » • ومن حيث كونه له هذه الكيفيات ، فلا شىء يمكن أن يستنبط بالمنطق البحت من صفاته ذات العلاقة به • وقد ظن « هيجل » أننا اذا كنا نعرف عن شىء معرفة تكفى لكى نميزه عن كل ما عداه من الأشياء ، لأمكن الاستدلال الى كل كيفياته بالمنطق • كانت هذه غلطة ، ومن هذه الغلطة نشأ صرح مذهبه الذى فرضه علينا بتمامه • وهذا يصور حقيقة هامة ، أعنى بها ، أنه بقدر سوء منطقك بقدر ما تكون النتائج الناجمة عنه مثيرة للشغف •

الفصل الثالث والعشرون

بايرون

ولو قورن القرن التاسع عشر بالعصر الحالى، لبدا عقلانيا، تقدميا، راضيا ، الا أن الكيفيات المقابلة لزماننا كان يملكها الكثيرون من ألمع الرجال إبان حقبة نزعة التفاؤل الليبرالية • ولو نظرنا الى الناس ، لا كفنانين أو كمكتشفين، لا كمتعاطفين مع أذواقنا أو كنافرين منها، بل كقوى وكعلل للتغير فى البناء الاجتماعى ، فى أحكام القيمة أو فى النظرة الفكرية ، لوجدنا أن مجرى الأحداث فى الأزمنة الحديثة ، قد فرض علينا الى حد كبير أن نعيد ضبط تقديراتنا ، جاعلين بعض الرجال أقل فى الأهمية مما بدوا ، وآخرين أعلى • وبين هؤلاء الذين تبلغ أهميتهم مبلغا أعظم مما بدت عليه، يستحق «بايرون» Byron مكانا عاليا • وفى

القارة لا يبدو مثل هذا الرأى مثيرا للدهشة، ولكنه قد يظن غريبا فى العالم الناطق بالانجليزية • ولقد كان « بايرون » ذا نفوذ فى القارة ، فليس فى انجلترا يكون البحث عن نتاجه الروحى • فعند معظمنا ، يبدو شعره فى كثير من الأحيان فقيرا ، واحساسه مبهرجا ، ولكن فى الخارج نقلت طريقة شعوره ونظرته الى الحياة وطورت وحولت الى أن غدت واسعة الانتشار بحيث أصبحت عوامل فى الأحداث الكبرى •

والثائر الأرستقراطى ، الذى كان « بايرون » فى زمانه نموذجا له ، هو نمط مختلف اختلافا شديدا عن قائد ثورة ريفيين أو كادحين • فأولئك الجائعون لا حاجة بهم الى فلسفة متقنة لاثارة السخط أو التماس الأعذار له ، وأى شىء من هذا النوع يظهر لهم مجرد تسلية لغنى عاطل • فهم يريدون ما يملكه الغير لا بعضا من الخير الميتافيزيقى غير الملموس • ومع ذلك فقد يبشرون بالحب المسيحى ، كما فعل الثوار الشيوعيون فى العصر الوسيط ، وأسبابهم الحقيقية لفعل ما فعلوا غاية فى البساطة : أن الافتقار اليه فى الغنى والقوى يسبب آلام الفقير، وأن وجوده بين زملاء الثورة يظن كونه جوهريا لنجاحها • بيد أن تجربة النضال تفضى الى اليأس من قوة الحب ، تاركة الكره عاريا كقوة قائدة • ان ثائرا من هذا النمط ، لو ابتكر فلسفة ، شأنه فى ذلك شأن « ماركس » ، فهو يبتكر فلسفة واحدة فقط تستهدف تحقيق النصر النهائى لحزبه ، لا فلسفة تعنى بالقيم • وتظل قيمه بدائية : فالخير أن يكون لدينا ما يكفى لنأكل ، وما عدا ذلك فهو هذر • وليس ثمة انسان جائع يفكر على الأرجح تفكيرا مختلفا عن ذلك •

وما دام لدى الثائر الأرستقراطى ما يكفى ليأكل ، فيلزم أن تكون لديه أسباب أخرى للسخط • ولست أخرط بين الثائرين قادة الأحزاب الذين يكونون الى حين خارج السلطة ، وانما أخرط فقط الرجال الذين تطالب فلسفتهم بتغيير أكبر نوعا ما من نجاحهم الشخصى • وقد يكون

حب السلطة هو المصدر السرى لسخطهم • ولكن فى فكرهم الواعى ثمة نقد لحكومة العالم ، التى حين تعمق عمقا كافيا تتخذ شكل هيمنة جبارة على الكون ، أو عند أولئك الذين يحتفظون بشىء من الخرافة، شكل عبادة الشـيطان • والنزعتان معا نجدهما عند « بايرون » • والنزعتان معا نجدهما على نطاق واسع عند رجال أثر فيهم ، وأصبحتا شائعتين فى قطاعات واسعة من المجتمع ، يصعب اعتبارها أرستقراطية • والفلسفة الارستقراطية للثورة ، بنموها ، وتطورها ، وتغيرها ، حالما اقتربت من النضج ، ألهمت سلسلة طويلة من الحركات الثورية ، منذ « كاربونارى » بعد سقوط « نابليون » الى انقلاب « هتلر » فى سنة ١٩٣٣ ، وفى كل مرحلة ألهمت طريقة للفكر وشعورا مطابقين لها بين المفكرين والفنانين •

ومن الجلى أن أرسـتقراطيا لا يغدو ثائرا ما لم يكن مزاجه وملابساته غريبة بطريقة ما • ولقد كانت ملابسات « بايرون » بالغة الغرابة • كانت ذكرياته الأولى عن الشجار بين والديه ، فقد كانت أمه امرأة يخشاها لقسوتها ويزدريها لفظاظتها ، وكانت مربيته تجمع بين الايذاء وبين اللاهوت الكالفينى المتزمت ، وكان عرجه يملؤه بالخجل ، ويمنعه من أن يأتلف مع الجماعة فى المدرسة • وفى سن العاشرة بعد أن عاش فى فقر، وجد نفسه فجأة لوردا ومالكا «لنيوستد» Newstead فعمه الأكبر «اللورد الشرير» الذى ورث عنه، قتل رجلا فى مبارزة لثلاث وثلاثين سنة خلت، ومنذ ذلك الحين نبذه جيرانه• لقد كان كل من يحمل لقب «بايرون» منتميا الى أسرة مهدرة للقانون، وكل من يحمل لقب « جوردون » أجداد أمه أشـد من ذلك وأنكى • وبعد قذارة الشارع الخلفى فى «أبردين» Aberdeen تمتع الصبى بالطبع بلقبه وكنيسته، وكان الصبى مستعدا أن يواصل خلق أجداده وفاء لأراضيهم• ولئن كان ولعهم بالقتال قد قادهم الى المتاعب، فى السنوات الأخيرة،

فقد تعلم أنه قد جلب لهم الشهرة في القرون الخوالي ، واحدى قصائده الأولى، «عندالرحيل من كنيسةنيوستد « On leaving Newstead Abbey » تروى أحاسيسه في تلك الفترة ، وهي الاعجاب بأجداده الذين قاتلوا في الحروب الصليبية ، في « كريسي » Crecy وفي «مارستون مور» Marston Moor وهو يختتمها بقراره الورع :

فمثلك سيعيش ، ومثلك سيهلك :
وحين يذوى ، قد يمتزج رماده برمادك ٠

ليس هذا مزاج ثائر ، ولكنه يوحي بـ « تشايلد » Childe هارولد ، النبيل الحديث الذي يحاكي بارونات العصور الوسطى ٠ وكطالب لم يتخرج بعد يجد له دخلا خاصا به ، كتب أنه أحس بأنـه مستقل « كأمير ألمـاني يسـك عملتـــه ، أو كالزعيم الشـيروكي Cherokee الذي لا يسـك عـملة بالمرة ولكنـه ينعـم بمـا هـو أثمن ، أي الحرية ٠ وأنا أتحدث في نشوة تلك الآلهة ، لأن أمي الحبيبة كانت مستبدة للغاية » ٠ وفي فترة متأخرة من حياته كتب شعرا ممتازا للغاية ثناء على الحرية ، ولكن ينبغي أن يفهم أن الحرية التي يثني عليها كانت حرية أمير ألماني أو زعيم شيروكي ، لا ذلك النوع الأدنى الذي يقع في التصور أن الفانين العاديين ينعمون به ٠

وبالرغم من نسبه ومن لقبه ، فان أقرباءه كانوا يتجنبونه وجعلوه يشعر أنه ليس من مجتمعهم ٠ وكانت أمه مكروهة كرها شديدا ، وكان ينظر اليها بارتياب ٠ وكان يعلم أنها فظة ، وكان يخشى أن يكون فيه نقص مماثل ٠ ومن هنا نشأ ذلك المزيج الغريب من الوصولية والثورية الذي كان طابعا مميزا له ٠ فاذا لم يكن في وسعه أن يكون سـيدا بالأسلوب الحديث ، ففي وسعه أن يكون بارونا جسورا بأسـلوب أجداده الصليبيين ، أو ربما بالأسلوب الأكثر شراسة ولكنه كـذلك أكثر رومانسية عند الزعماء الجيبللين Ghibelline chiefs الملعونين من

الله ومن الانسان اد وطأوا طريقهم نحو سقوط مفاجيء رائع. ولقد كانت رومانسيات العصور الوسطى وقصصها قواعد كتبه . لقد أثم مثلما أثم أسرة هوهنشتاوفن Hohenstaufen ، ومثل الصليبيين مات وهو يقاتل المسلمين .

وقد جعله خجله واحساسه بفقدان الأصدقاء يبحث عن الراحة في الغراميات ، بيد أنه لما كان يبحث عن أم أكثر من كونه باحثا عن عشيقة ، فقد خيبن جميعا ظنه فيما عدا « أوجستا » . وقد جعلته النزعة الكالفينية ، التي لم يتزعزع انتماؤه اليها ألبتة ــ فلقد نعت نفسه لـ « شيلي » سنة ١٨١٦ ، كـ « منهجي ، كالفيني ، أوجستيني » ــ يشعر بأن طريقته في الحياة كانت شريرة ، ولكنه كان يذكر لنفسه ان النزعة الشريرة ، كانت لعنة موروثة في دمه ، كانت قضاء محتوما كتبته عليه القدرة الالهية . فاذا كانت الحالة كذلك حقا ، وما دام لابد له أن يكون مبرزا ، فيمكن أن يكون مبرزا كآثم ، ويجرؤ على خطايا تتعدى شجاعة الفاسقين المتأنقين الذين كان ميالا الى ازدرائهم. وقد أحب « أوجستا » حبا حقيقيا لأنها كانت من دمه ــ من سلالة الاسماعيلية التي ينتمي اليها آل « بايرون » ــ وأيضا وعلى نحو أبسط لأنه كان لها أخت تكبرها سنا تعنى عناية طيبة برفاهته اليومية . ولكن لم يكن هذا كل ما عليها أن توفره له . فمن خلال بساطتها وطبيعتها الطيبة الآسرة ، غدت الوسيلة لتزويده بأعذب ندم هنأ نفسه به . كان في وسعه أن يشعر بنفسه قرينا لأعظم الآثمين ــ صنوا لـ « مانفرد »، وقابيل ، بل ويكاد أن يكون صنوا للشيطان نفسه . لقد تحقق الرضا على التساوي للكالفيني ، والأرستقراطي ، والثائر ، وكذلك كان المحب الرومانسي ، الذي حطم قلبه فقدان الكائن الأرضي الوحيد القادر على أن يثير فيه أرق عواطف الشفقة والحب .

ورغم أن « بايرون » أحس بنفسه قرينا للشيطان ، فلم يخاطر

ألبتة بأن يضع نفسه فى مكان « الله » . هذه الخطوة التالية فى نمو الكبر والخيلاء خطاها « نيتشه » ، الذى يقول : « لو كان هنالك آلهة ، فكيف يسعنى أن أطيق ألا أكون الها .. بالتالى ليس ثمة آلهة » . لاحظ المقدمة الملموسة فى هذا الاستدلال : « أيا كان المتواضعون فقد حكم على كبريائى بأنها كاذبة » . لقد كانت نشأة « نيتشة » مثل نشأة «بايرون» بل وأيضا بدرجة أكبر ، نشأة ورعة ، ولكنه اذ كان له فكر أفضل ، فقد وجد مهربا أفضل من النزوع الى الشيطان . وقد ظل ، مع ذلك ، متعاطفا جدا مع « بايرون » . وهو يقول :

« المأساة أننا لا نستطيع أن نعتقد فى عقائد الدين والميتافيزيقا اذا كانت لدينا المناهج الدقيقة للحقيقة فى القلب والرأس ، ولكن من جانب آخر لقد أصبحنا من ثنايا تطور البشرية نعانى معاناة رقيقة حساسة بحيث اننا نفتقر الى أعلى نوع من وسائل الخلاص والمواساة : وعن هذا ينجم الخطر فى أن ينزف الانسان دمه حتى الموت من خلال الحقيقة التى يتعرف عليها » . ويعبر « بايرون » عن هذا فى أبيات خالدة :

الأسف معرفة : فأولئك الذين يعرفون الاكثر
يتفجعون أعمق تفجع على الحقيقة المحتومة ،
ان شجرة المعرفة ليست هى شجرة الحياة .

وأحيانا ، وان يكن نادرا ، يقترب «بايرون» حثيثا من وجهة نظر « بيتشه » بيد أن نظرية « بايرون » الأخلاقية ، كمعارضة لسلوكه العملى ، تظل تقليدية على الدقة .

فالرجل العظيم عند « نيتشه » شبيه بالله ، وعند «بايرون» عادة، تيتاز Titan فى حرب مع نفسه. ومع ذلك فهو أحيانا، يصور

حكيما ، ليس مختلفا عن « زرادشت » ـ القرصان فى معاملاته مع أتبــاعه .

فهو ما يبرح يتسلط على نفوسهم بذلك الفن القيادى
الذى يبهر ، ويقود ، ولكنه يشبط القلب الفظ .

وهذا البطل نفسه « الرجل المكروه الى الحد الذى لا يشعر معه بندم » . وثمة حاشية تؤكد لنا أن القرصان يصدق على الطبيعــة البشرية ، مادام أن قســمات مماثلة أبداها « جنسريك Genderic ملك الفاندال Vandals و « ايزيللينو » Ezzelino الطاغية الجبلليني ، وكذلك قرصــان من « لويزيانا » .

ولم يكن « بايرون » مجبرا أن يحصر نفسه فى المشرق وفى العصور الوسطى فى بحثه عن أبطال ، ما دام لم يكن صعبا أن يخلع على «نابليون» عباءة رومانسية . ولقد كان نفوذ «نابليون» على خيال أوروبا فى القرن التاسع عشر نفوذا بالغ العمــق ، فلقــد ألهم « جلاوسويتز » Glausewitz ، و « ستندال » ، و « هاينه » ، وفــكر » فشته « و « نيتشه » وأفعال الوطنيين الايطاليين . وشبحه يطارد العصر ، وهو القوة الوحيدة التى لها القدرة الكافية لتقف ضد النزعة الصناعية والتجارة ، وتنهال بالسخرية على النزعة الى السلام والاتجار. ورواية « تولستوى » « الحرب والسلام » هى محاولة للتخلص من الشبح ولكن دون جــدوى ، اذ أن الطيف لم يكن من القوة بقدر ما كان فى تلك الأيام .

وابان المائة يوم ، كان « بايرون » يعلن رغبته فى انتصــار « نابليون » ، وعندما سمع عن « ووترلو » قال « اننى لآسف أقصى مايكون الأسف لذلك» . ومرة واحدة فقط، وللحظة، انقلب على بطله سنة ١٨١٤ ، عندما خطر له أن الانتحار كان أجدى من التنازل عن العرش . وفى هذه اللحظة بحث عن السلوى فى فضيلة «واشنطون»،

بيد أنه مع العودة من «البا» لم يعد هذا الجهد ضروريا • وفي فرنسا حين مات «بايرون» ، «لوحظ فى كثير من الصحف أن أعظم رجلين فى القــرن ، « نابليــون » و « بايرون » ، قد اختفيــا فى نفس الوقت تقريبا » (١) • و « كارليل » الذى اعتبر « بايرون » ، فى ذلك الحين « أنبل روح فى أوروبا » وأحس كأنه « فقد أخا » جاء بعد هذا ليؤثر « جوته » ، ولكنـــــه ما برح يقرن «بايرون» بـ «نابليون» :

« ان نشر عمل فنى من هذا القبيل ، فى هذه اللهجة أو تلك، يكاد يغدو ضرورة بالنسبة لأذهانكم الأسمى ، اذ ماذا يكون هـــذا بالفعل ، اللهم الا مشاحنة مع الشيطان ، قبل أن تبدءوا بأمانة الهجوم عليه ؟ ان «بايرون» المنتمى اليكم ينشر آلام اللورد جورج ، شعرا ونثرا ، وبطريقة أخرى وبغزارة : يبســط «بونابارت » أوبرا آلام نابليون ، فى أسلوب مذهل تماما ، بموسيقى وابل من قذائف المدفع، وصرخات قتلى العالم ، وأضواء المسرح عنده هى نيران حريق هائل ، وايقاع لحنه الأوبرالى وقع أقدام جيوشه وهى تعد للمعركة ، وصوت ســقوط المدن •» (٢) •

والحق أنه بعد فصول ثلاثة ، يؤكد على القرار التالى : « اطووا صفحة «بايرون» وافتحوا صفحة «جوته» » • بيد أن «بايرون» كان فى دمه ، بينما «جوته» يظل مطمحا •

وعند «كارليل » كان «بايرون» و « جوته » على طرفى نقيض، وعند « ألفريد دى موسيه » كانا شريكين فى العمل الشرير وهـــو دس سم الاكتئاب فى نفس الرجال المرحة • فمعظم شباب الفرنسيين

---

(١) Maurois, Life of Byron.

(٢) Sartor Resartus, Book II. Ch. VI.

لهذا العصر عرفوا « جوته » ، فيما يبدو ، من خلال « آلام فرتر » فقط ، ولم يعرفوه قط كأوليمبى • وقد لام «موسيه» « بايرون» لأنه لم يجد سلواه عند سكان الادرياتيك وعند الكونتيسة جويكشيولى• وكان هذا خطأ ، حيث ان «بايرون» بعد أن عرفها كف عن كتـابة المانفرد Manfreds • بيد أن « الدون جوان » كانت تقرأ قليلا فى فرنسا شأنها شأن شعر «جوته» الأكثر مرحا • وبالرغم من « موسيه » فان معظم الشعراء الفرنسيين ، منذ ذلك الحين ، وجدوا فى شقاء «بايرون» أفضل مادة لأشعارهم •

وعند «موسيه» أن «بايرون» و «جوته» لم يصبحا أعظم عبقريتين فى القرن الا بعد «نابليون» فقط • و « موسيه » الذى ولد فى ١٨١٠ ، كان واحدا من الجيل الذى يصفه بأنه جيل « صيغ بين معركتين » فى وصف حماسى لأمجاد الامبراطورية وكوارثها • وفى ألمانيا كان الشعور عن «نابليون» أكثر انقساما • كان هنالك أولئك الذين رأوا فيه ، ومنهم «هاينه» ، رسول الليبرالية العظيم ، وهادم العبودية ، وعدو الشرعية ، الرجل الذى جعل الأمراء الصغار بالوراثة يرتعدون • وهنالك آخرون رأوا فيه عدوا للمسيح ، وهادم الأمة الألمانية النبيلة ، واللاأخلاقى الذى أثبت على نحو حاسم أن الفضيلةالتويتونية(١) يمكن فقط الاحتفاظ بها بكراهية لاتقهر لفرنسا• وقد حقق «بسمارك» نظرة تركيبية : فنابليون ظل عدوا للمسيح ولكنه عدو للمسيح يقلد ولا يمقت فقط• و «نيتشه» الذى تقبل الحل الوسط لاحظ بابتهاج الغول ghoulish أن العصر الكلاسيكى للحرب آت ، وأننا ندين بهذه الهبة لا للثورة الفرنسية ، بل لنابليون • وبهذه الطريقة فقد غدت النزعة القومية ، والنزعة الى الشيطان ، وعبـادة البطل جزءا من النفس المركبة لألمانيا •

---

(١) Teutonic نسبة الى الشعب الجرمانى القديم • « المترجم »

وليس «بايرون» رقيقا ، وانما هو عنيف كالرعد • وان ما يقوله عن « روسو » يمكن أن ينطبق عليه • فهو يقول ان «روسو» كان،

هو الذى ألقى
السحر على العاطفة ، ومن الويل
اعتصر البلاغة الغامرة ••
وفوق ذلك كان يعرف
كيف يجعل الجنون جميلا ، ويخلع على
الأفعال والخواطر الآثمة ، لونا سماوية

بيد أن ثمة اختلافا عميقـــا بين الرجلين • فروسو مشبح ، و « بايرون» رهيب ، وجبن «روسو» واضح ، وجبن «بايرون» خفى، و « روسو » يعجب بالفضيلة على أن تكون بسيطة ، بينما «بايرون» يعجب بالاثم على أن يكون أساسيا • والاختلاف ، مع كونه اختلافا فقط بين مرحلتين فى ثورة الغرائز غير الاجتماعية ، الا أنه هام ، ويظهر الاتجاه الذى تتطور فيه الحركة •

ويجب أن نعترف بأن النزعة الرومانسية عند «بايرون» كانت فقط نصف مخلصة • ففى بعض الأحيان قد يقول ان شعر « بوب » أفضل من شعره ، ولكن هذا الحكم أيضا ، ربما كان فقط ما يظنه فى نوبات معينة لمزاجه • وقد أصر العالم على تبسيطه ، وعلى محــو عنصر التكلف فى يأسه الكونى ، وازدرائه المعلن للجنس البشرى • ولقد كان ، مثل الكثير من الرجال البارزين الآخرين ، أكثر أهميــة كأسطورة منه ما كانه بالفعل • وأهميته ، كأسطورة ، وبخاصــة فى القارة ، كانت أهمية ضخمة •

شوبنهاور

ان « شوبنهاور » Schopenhauer (١٧٨٨ ــ ١٦٨٠) غريب فى أنحاء عديدة بين الفلاسفة • فهو متشائم ، بينما يكاد الفلاسفة الآخرون كلهم أن يكونو بمعنى ما ، متفائلين • وهو ليس أكاديميا تماما ، مثل «كانط» و «هيجل»، كما أنه ليس أيضا خارج العرف الأكاديمى بالمرة، وهو يكره المسيحية ، مؤثرا أديان الهند الهندوكية والبوذية معا • وهو ذو ثقافة واسعة ، كما أنه يهتم اهتماما كبيرا بالفن اهتمامه بالأخلاق • وهو متحرر تحررا غير مألوف من النزعة القومية ، فهو يحس بأنه فى وطنه مع الكتاب الانجليز والفرنسيين احساسه مع كتاب بلده • وقد كان احتكامه دائما الى الفلاسفة المحترفين أقل

منه الى أهل الفن والأدب الذين يبحثون عن فلسفة يمكن لهم أن يؤمنوا بها • وقد بدأ بالتأكيد على الارادة التى كانت الطابع المميز للكثير من فلسفة القرنين التاسع‌عشر والعشرين، بيد أن الارادة عنده وان تكن أساسية ميتافيزيقيا فهى شر أخلاقيا ــ وهو تعارض ممكن فقط بالنسبة لمتشائم • وهو يقر بثلاثة منـــابع لفلسفته ، «كانط» و «أفلاطون» و «الاوبانيشاد» ، ولكننى لا أظن أنه يدين لأفلاطون بالقدر الذى يظنه هو ، ولوجهة نظره شبه معين مع وجهة نظر العصر الهللينى ، فهى سئمة سقيمة ، للسلام عندها قيمة أرفع من النصر ، والطمأنينة مكانة أسمى من محاولات الاصلاح ، الذى يراه غـــير ذى جدوى •

وينتمى والداه معا الى أسرة تجارية بارزة فى «دانتزيج» حيث ولد • وكان أبوه «فولتيريا» ، اعتبر انجلترا أرض الحرية والذكاء • وعلى غرار المواطنين ذوى الصدارة فى «دانتزيج » كان يسقت انتهاكات « بروسيا » لاستقلال المدينة الحرة ، وكان ناقما حين ضمت الى « بروسيا » فى سنة ١٧٩٣ ــ وناقما الى الحد الذى نزح معـــه الى هامبورج ؛ وقد لحقت به من جراء ذلك خسارة مالية لها وزنها • وقد عاش « شوبنهاور » هنالك مع أبيه من سنة ١٧٩٣ الى سنة ١٧٩٧ ، ثم أنفق عامين فى باريس ، فى نهايتهما كان والده سعيدا ليجد أن ابنه كاد ينسى اللغة الألمانية • وفى سنة ١٨٠٣ الحق بمدرسة داخلية فى انجلترا حيث كره الرياء والنفاق • وبعد عامين ، لكى يرضى أباه، عمل كاتبا ببيت تجارى فى « هامبورج » ، بيد أنه نفر من محيـــط مهنة التجارة ، وتاق الى الحياة الأدبية والأكاديمية • وكان هـــذا ممكنا ، بموت أبيه ، الذى يحتمل أن يكون قد انتحر ، وكانت أمه تريد له أن يهجر التجارة الى المدرسة والجامعة • وقد يذهب بنـــا الافتراض كنتيجة لذلك ، أنه كان يؤثر أمه على أبيه ، ولكن العكس

تماما هو ما حدث : فلقد كان يكره أمه ويحتفظ لأبيه بذكرى حنونة •

وكانت أم «شوبنهاور» سيدة ذات مطامح أدبية ، استقر بها المقام فى « فايمر » لأسبوعين قبل معركة « يينا » • وهنالك عقدت صالونا أدبيا ، وألفت الكتب ، ونعمت بصداقات رجال الثقافة • وكانت عاطفتها نحو ابنها فاترة ، وكانت تنظر الى أخطائه بعين حادة• وقد حذرته من الكلام المنمق الطنان والشفقة الفارغة ، وكان يضيق ذرعا بمغازلاتها • وحين بلغ سن الرشد ورث دخلا متواضعا ، وبعد ذلك ، وجد هو وأمه ، وشيئا فشيئا أن كلا منهما لايطيق الآخر • ويرجع رأيه السيء عن النساء ، دون شك ، وعلى الأقل الى حد ما ، الى شجاراته مع أمه •

وفى «هامبورج» كان تأثره بالرومانسيين ، وبخاصة « تيك » Tieck « نوفاليس » Novalis و « هوفمان » Hoffmann ، ومنهم تعلم أن يعجب باليونان وأن يسيء الظن بالعناصر العبرية فى المسيحية • وثمة رومانسى آخر هو « فردريك شليجل » أيده فى اعجابه بالفلسفة الهندية • ففى السنة التى بلغ فيها سن الرشد (١٨٠٩) ذهب الى جامعة « جوتنجن » حيث تعلم الاعجاب بكانط • وبعد ذلك بعامين ذهب الى « برلين » حيث درس العلم بصفة رئيسية ، واستمع الى « فشته » وهو يحاضر ، ولكنه ازدراه • وقد ظل لا مباليا ابان الحماس لحرب التحرير • وفى سنة ١٨١٩ أصبح محاضرا خاصا Privatdozent فى «برلين» ووقع فى وهمه أن يلقى محاضراته فى نفس الساعات التى يلقى فيها «هيجل» محاضراته، واذ فشل فى اغراء مستمعى « هيجل » عنه لم يلبث أن كف عن الالقاء• وفى النهاية استكان الى حياة أعزب عجوز فى « درسدن » • وكان يحتفظ بكلب « بودل » يدعى « آتما » (روح العالم) ، ويمشى

ساعتين كل يوم ، يدخن فى غليون طويل ، ويقرأ جـريدة التايمز ويستخدم مراسلين يتصيدون له الشواهد على شهرته • وكان ضـد الديمقراطية ، ويكره ثورة ١٨٤٨ ، وكان يؤمن بالنزعة الروحيـة وبالسحر • وكان لديه فى مكتبه تمثال نصفى لكانط وتمثال برونزى لبوذا • وفى سلوكه فى الحياة كان يحاكى « كانط » فيما عدا ما يختص بالاستيقاظ المبـكر •

وكتابه الرئيسى «العالم كارادة وفكرة» ، نشر فى نهاية سنة ١٨١٨ • وكان يؤمن بأن لهذا الكتاب أهمية عظيمة ، وذهب الى حد القول بأن بعض فقراته أملاها « الروح المقدس » Holy Ghost وكان خزيا كبيرا له ، أن أصابه الكساد برمته • وفى سنة ١٨٤٤ حث الناشر على اصدار طبعة ثانية ، ولكنه لم يلق شيئا من العرفان الذى كان يتوق اليه الا بعد انصراع بضع سنوات على هذا التاريخ •

ومذهب « شوبنهاور » هو اقتباس من مذهب «كانط » ، ولكنه يؤكد على جوانب من «النقد» تختلف تماما عن تلك الجـوانب التى يؤكد عليها « فشته » أو «هيجل» • فقد تخلصا من الشىء بالذات وبذلك جعلا المعرفة أساسية من النـاحية الميتافيزيقية • واحتفظ « شوبنهاور » بالشىء بالذات ولكنه وحد بينه وبين الارادة • وأخذ بأن ما يظهر للادراك الحسى كجسمى هو فى الواقع ارادتى • وكان هنالك المزيد الذى يقال عن هذه النظرية كتطور لكانط ، وهو مالم يكن معظم الكانطيين راغبين فى الاقرار به • فكانط يأخذ بأن دراسـة القانون الأخلاقى يمكن أن تمضى بنا الى ما وراء الظواهر ، وتعطينا معرفة لا يسع الادراك الحسى أن يزودنا بها ، وهو يأخذ أيضا بأن القانون الأخلاقى يعنى بصفة جوهرية بالارادة • والاختلاف بين رجل صالح ورجل طالح ، هو فى نظر كانط ، اختلاف فى عـالم الأشياء بالذات ، وهو أيضا اختلاف بصدد أفعال الارادة • ويترتب على هذا

أن أفعال الارادة يجب أن تنتمي في نظر « كانط » الى عالم الحقيقة، لا الى عالم الظواهر • فالظاهرة المطابقة لفعل ارادة هي حركة بدن ، وهذا هو السبب في أنه تبعا لشوبنهاور « البدن هو الظـاهر الذى تكون الارادة حقيقته » •

بيد أن الارادة التي تكون وراء الظواهر لا يمكن أن تتألف من عدد من أفعال الارادة المختلفة • فالزمان والمكان كلاهما ، وتبعـا لكانط ــ ويتفق معه « شوبنهاور » في هذا ــ ينتميان فقط للظواهر، فالشيء بالذات ليس في مكان أو زمان • وارادتي على ذلك ، بالمعنى الذى تكون فيه حقيقية ، لا يمكن تأريخها ، كما لا يمكن أن تـكون مؤلفة من أفعال منفصلة للارادة ، ذلك لأن الزمان والمكان همـا مصدر الكثرة ــ هي « مبدأ التفرد » ، اذا استخدمنا الاصـطلاح المدرسي الذى يؤثره «شوبنهاور» • ان ارادتي من ثم واحدة ولا زمان لها • بل انها فضـلا عن ذلك تتحد مع ارادة العالم بأسره • ففصلي لها وهم ، ينجم عن جهازى الذاتي الخاص بالادراك الحسي المكاني الزماني • وما هو حقيقي هو ارادة واحدة ضخمة تظهر في مجرى الطبيعة بأسره ، الحي منه وغير الحي على حد سواء •

وبقدر ما ، يمكننا أن نتوقع من « شوبنهاور » أن يوحد ارادته الكونية بالله ، ويعلم نظرية لوحدة الوجود ليست مختلفة عن نظرية « سبينوزا » ، وفيها تتألف الفضيلة وفقا للارادة الالهية • ولكن عند هذه النقطة يفضي تشاؤمه الى تطور مختلف • فالارادة الكونية شريرة ، والارادة ، على الجملة ، شريرة ، أو على أي حال هي مصدر لكل ألمنا الذى لا نهاية له • والألم جوهرى لكل حياة ، ويزداد مع كل ازدياد للمعرفة • وليس للارادة غاية محددة ، اذا تحققت جلبت الرضـا • ومع أن الموت لابد أن ينتصر في النهاية ، فنحن نتـابع أغراضنا التي لا جدوى منها • « كما ننفخ في فقاعة صابون لكي تمتد

طولا وعرضا قدر المستطاع ، مع أننا نعلم تماما أنها ستنفجر » •
وليس ثمة شيء من قبيل السعادة ، ذلك أن الرغبة غير المشبعة تسبب الألم ، وتحققها يجر فقط التخمة • والغريزة تحفز الرجال الى الانجاب ويفضى هذا الى مناسبة جديدة للالم والموت ، ذلك هو السبب فى أن الخجل يقترن بالفعل الجنسى • فالانتحار معدوم الفائدة ، ونظرية التقمص ، حتى ولو لم تكن صادقة صدقا حرفيا ، تنقل الحقيقة فى شكل أسطورة •

كل هذا كئيب جدا ، ولكن هنالك مخرج ، وقد اكتشف فى الهنـــد •

وأفضـــل الأساطير هى أســطورة النـيرفانا والتى يفسرها «شوبنهاور» بالانطفاء • وهو يوافق على أن هذا على عكس النظرية المسيحية « ولكن الحكمة القديمة للجنس البشرى لن يحـل محلها ما حدث لجاليليو » • وسبب الألم هو وحدة الارادة ، وكلما قلت ممارسة الارادة قل تألمنا • وتتحول المعرفة هنا لكى تكون مفيـدة فى النهاية شريطة أن تكون معرفة من نوع معين ، والتمييز بين رجل وآخر هو جزء من عالم الظواهر ، ويختفى حين يرى العـالم رؤية صادقة • وعند الرجل الصالح يغدو حجاب « مايا » (الوهم) شفافا ، فهو يرى أن كل الأشياء هى شيء واحد وأن التمييز بينه وبين آخـر هو تمييز من الظاهر فقط • ويصل الى هذه البصيرة النافذة بالحب، الذى هو دائما التعاطف ويرتبط بألم الآخرين • وحين يرفع حجاب « مايا » يتحمل الانسان عذاب العالم كله • وفى الرجل الصـالح، تهدىء معرفة الكل كل فعل للارادة ، وتبتعد ارادته عن الحياة وتنكر طبيعته ذاتها « وهناك يثور فيه فزع من الطبيعة يكون وجوده الظاهرى تعبيرا عنه ، عن جوهر ذلك العالم وطبيعته الباطنية ، ذلك العالم الذى نقر بأنه ملىء بالشقاء » •

ومن هنا ينقاد «شوبنهاور» الى الاتفاق التام ، على الأقل فيما يختص بالممارسة ، مع النزعة الصوفية الزاهدة • « فاركهارد » و « انجيلوس سيليسيوس » Angelus Silosius أفضل من العهد الجديد وهنالك بعض الأشياء الصالحة فى المسيحية الأرثوذكسية ، وعلى التخصيص نظرية الخطيئة الأصلية كما يدعو اليها، ضد «البلاجيانية(١) الفظة » the Vulgar Pelagianism ، القديس أوغسطين ، ولوثر ، بيد أن الأناجيل ضعيفة ضعفا محزنا فى الميتافيزيقا • ويقول ان البوذية هى أعلى الأديان ، ونظرياته الأخلاقية نظريات تقليدية فى آسيا •

والرجل الصالح يمارس العفة الكاملة ، والفقر الارادى ، والصوم ، وتعذيب الذات • ويستهدف فى جميع الأشياء سحق ارادته الفردية ، ولكنه لا يفعل ذلك كما يفعل المتصوفة الغربيون ، ليحقق الانسجام مع الله ، فليس ثمة سعى الى خير ايجابى من هذا القبيل • فالخير الذى يسعى اليه خير سلبى كلية وبالتمام :

« يتحتم علينا أن نتخلص من الانطباع المظلم للاشيئية الذى نتبينه وراء كل فضيلة وقداسة كهدف نهائى لهما ، والذى نخشاه كما يخشى الأطفال الظلام ، وينبغى لنا حتى أن نتجنبه كما يفعل الهنود ، من خلال الأساطير والكلمات التى لا معنى لها ، مثل الاستغراق فى البراهما والفناء عند البوذيين • أحرى بنا أن نقر بحرية أن ما يتبقى بعد الابطال التام للارادة هو على اليقين لا شىء عند جميع أولئك الذين تملؤهم الارادة ، ولكن على العكس ، عند أولئك الذين تتحول عندهم الارادة وتنكر ذاتها ، يكون عالمنا هذا ، وهو عالم حقيقى للغاية ، بكل شموسه وخيراته ــ لا شىء » •

وثمة ايحاء غامض هنا بأن القديس يرى شيئا ما ايجابيا لا يراه

---

(١) نسبة الى « بيلاجيوس » حوالى ٣٦٠ ــ ٤٢٠ م الراهب البريطانى الذى أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الارادة التامة •

الرجال الآخرون ولكن ليس فى أى مكان بادرة تدل على هذا ، وأظن أن الايحاء ايحاء بلاغي فقط . فالعالم كما ظهر لنا على حد قول شوبنهاور ، هو تجسيد للارادة فقط . وباستسلام الارادة . « .. تمحى كل هذه الظواهر أيضا ، ذلك التوتر المتصل والجهد الذى يبذل بدون نهاية وبدون راحة فى جميع درجات الموضوعية ، الذى يتألف فيه ومن خلاله العالم ، والأشكال المتنوعة التى يعقب الواحد منها الآخر فى التدرج ، والافصاح الكلى عن الارادة ، وأخيرا أيضا ، الاشكال العالمية لهذا الافصاح ، الزمان والمكان ، وكذلك شكله الأساسى الأخير الذات والموضوع ، كل هذا يمحى . لا ارادة : لا فكرة ، ولا عالم . أمامنا يقينا اللاشيئية فقط » .

وليس يسعنا أن نفسر هذا الا على أنه يعنى أن غرض القديس أن يصل الى أقرب مدى ممكن من اللاوجود ، الذى لا يستطيع ، لسبب ما لم يشرح بوضوح قط ، أن يحققه بالانتحار . وليس يسيرا أن ندرك لم أن القديس يفضل على رجل دائم السكر ، ربما لأن « شوبنهاور » كان يظن أن اللحظات المتزنة مألوفة الفا كئيبا .

ان تعاليم « شوبنهاور » فى الاستسلام ليست متماسكة وليست مخلصة اخلاصا بالغا . فالمتصوفة الذين يناشدهم كانوا يعتقدون فى التأمل ، وأن أعمق نوع من المعرفة يتحقق فى الرؤية الجميلة Beatific Vision ، **وأن هذا النوع من المعرفة كان الخير الأسمى** . فبعد « بارمنيدس » كانت معرفة الظاهر الخادعة تباين نوعا آخر من المعرفة ، لا شيئا من نوع مختلف عنها بالمرة . فالمسيحية تعلمنا أن حياتنا الأزلية قائمة فى معرفتنا بالله . وهو يوافق على أن ما يجرى عامة على أنه معرفة ينتمى الى نطاق « المايا » ، ولكننا حين نخترق الحجاب ، فاننا نشاهد لا الله ، بل الشيطان ، الارادة الشريرة ذات

السلطة المطلقة ، المنشغلة على الدوام بغزل نسـيج من الآلام لتعذيب مخلوقاتها . واذ يروع الحكيم الرؤية الشيطانية يصيح : « اغربي عني » ويلتمس ملاذا في اللاوجود . وانها لاهانة للمتصوفة الزعـم بأنهم يؤمنون بهذه الأساطير . والاقتراح القائل بأن الحكيم ، بدون تحقيق اللاوجود التام يمكنه رغم ذلك أن يعيش حياة لهـا بعض القيمة ، لا يمكن التوفيق بينه وبين نزعة « شوبنهاور » التشـاؤمية، وبقدر ما يوجد الحكيم فهو يوجد لأنه يحتفظ بالارادة ، وهي الشر . وقد يخفف من كمية الشر باضعاف ارادته ، ولكنه لا يستطيع ألبتة أن يكتسب أى خير ايجابي .

وكذلك ليست النظرية مخلصة ، اذا كان علينا أن نحكم بحيـاة « شوبنهاور » . فهو عادة يتناول طعاما طيبا في مطعم جيد ، وكانت له علاقات غرام كثيرة ومبتذلة ، كانت علاقات حسية ولم تكن عاطفية وكان ميالا الى الشجار ميلا مفرطا ، وبخيلا بخلا غير مألوف . وفي مناسبة من المناسبات أزعجته خياطة مسنة كانت تحادث صديقة خارج باب شقتها ، فدفعها على درج السلم مسببا لها عاهة دائمة . وقـد حصلت على حكم قضائي يجبره بأن يدفع لها مبلغا معينا كل ثلاثة أشهر (١٥ تاليرا) طيلة حياتها . وأخيرا وبعد عشرين سنة ، ماتت، فسجل في دفتر حسـاباته « ماتت العجـــوز ، وانزاح العبء ». Obit anus, abit onus . ويصعب أن نجد في حياته شواهد على أية فضيلة اللهم الا الرفق بالحيوانات الذى سار فيه الى حد الاحتجاج عـلى تشريح الأحياء لصالح العلم . وفي جميع المواطن الأخرى كان أنانيـا تماما . ويصعب أن نعتقد بأن انسانا كان مقتنعا اقتناعا عميقا بفضيلة الزهد والاستسلام لم يقم ألبتة بأية محاولة لوضع اقتناعه موضـع الفعـل .

ومن الناحية التاريخية ثمـة شـيئان هامان عن « شوبنهاور »:

تشاؤمه ، ونظريته فى أن الارادة أعلى مقاما من المعرفة : فقد جعل تشاؤمه من الممكن للناس أن يقبلوا على الفلسفة دون أن يقنعوا أنفسهم بأن كل شر يمكن تفسيره بعيدا عنها ، وبهذه الطريقة ، وكترياق ، كانت مفيدة • ومن وجهة النظر العلمية تتساوى نزعة التفاؤل ونزعة التشاؤم فى كونهما قابلتين للاعتراض : فنزعة التفاؤل تزعم ، أو تحاول أن تثبت أن العالم يوجد لامتاعنا ، بينما نزعة التشاؤم تزعم أنه يوجد ليعكر صفونا • ومن الناحية العلمية ، ليس ثمة بينه على أننا نشغل بهذه الطريقة أو تلك • فالاعتقاد فى التفاؤل أو التشاؤم يخص المزاج ولا يخص العقل ، بيد أن المزاج التفاؤلى كان أكثر شيوعا بين الفلاسفة الغربيين • ومن ثم فممثل للجانب المعارض يكون على الأرجح مفيدا فى أن يبسط لنا آراء قد تتغاضى عنها لو لم يفعل ذلك •

وأهم من التشاؤم كانت نظرية أولية الارادة • فمن الجلى أن هذه النظرية ليس لها ارتباط منطقى ضرورى بالتشاؤم ، وأولئك الذين أخذوا بها بعد شوبنهاور قد وجدوا فيها قاعدة للتفاؤل • ففى شكل أو آخر أخذ كثير من الفلاسفة المحدثين وبالأخص نيتشه وبرجسون وجيمس وديوى بأن الارادة أعلى • وقد اكتسبت ، فضلا عن ذلك، انتشارا خارج دوائر الفلاسفة المحترفين • وبقدر ما ارتفع قدر الارادة هبط قدر العقل • وهذا ، فى ظنى ، أهم تغير ملحوظ طرأ على مزاج الفلسفة فى عصرنا ، هيأ له روسو وكانط ، ولكن أعلنه لأول مرة فى نقائه شوبنهاور • ولهذا السبب ، فان لفلسفته ، رغم ما فيها من تضارب وضحولة ، بقدر ما ، أهمية ملحوظة كمرحلة فى التطور التاريخى •

نيتشه

نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠) ، اعتبر نفسه بحق، خليفة لشوبنهاور وهو مع ذلك، يبزه في نواح كثيرة، وبخاصة بالتناغم والترابط في مذهبه • فأخلاق شوبنهاور الشرقية في نكران الذات تلوح بعيدة عن التناغم مع ميتافيزيقاه في القدرة الكلية للارادة ، وللارادة عند نيتشة أولية أخلاقية كما لها أولية ميتافيزيقية • ونيتشه ، وان كان أستاذا ، كان فيلسوفا أديبا أكثر من كونه فيلسوفا أكاديميا • فهو لم يبتكر أية نظريات فنية في الوجود أو في المعرفة ، فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق وبالدرجة الثانية كناقد تاريخي قاس • وأكاد

أقتصر هنا على مذهبه الأخلاقى وعلى نقده للدين ، حيث كان هـذا الجانب من كتاباته هو الذى جعله ذا نفوذ •

كانت حياته بسيطة • كان أبوه قسا ، فجاءت نشأته ورعة للغاية • وكان لامعا فى الدراسة الكلاسيكية وفى فقه اللغة ، حتى أنه عرض عليه ، فى سنة ١٨٦٩ ، وقبل حصوله على درجته الجامعية ، أستاذية فقه اللغة فى بازل ، وقد قبلها • لم تكن صحته على ما يرام اطلاقا ، وبعد فترات من الاجازات المرضية اضطر أن يعتزل فى النهاية سنة ١٨٧٩ • وبعد هذا ، عاش فى منتجعات الصحة بسويسرة ، وفى سنة ١٨٨٨ أصبح مجنونا ، وظل كذلك حتى وفاته • كان لديه اعجاب عاطفى بفاجنر ، ولكنه تشاجر معه ، وبالتخصيص حول قطعته «بارسيفال» Parcifal التى كان يظن أنها مغالية فى نزعتها المسيحية ومغرقة فى انكار الذات • وبعد النزاع نقد فاجنر نقدا فظا : بل ومضى الى أبعد من ذلك فاتهمه بأنه يهودى • وقد ظلت نظرته العامة ، مع ذلك ، شبيهة جدا بنظرة فاجنر فى قطعته « رينج » Ring ، فانسان نيتشه الأعلى يشبه الى حد كبير سيجفريد باستثناء كونه يعرف اليونانية • وقد يبدو هذا شاذا ، ولكن ليست هذه غلطتى •

لم يكن نيتشه رومانسيا واعيا برومانسيته ، فطالما نقد الرومانسيين بصرامة • وقد كانت نظرته الواعية هللينية ، مع حذف العنصر الأورفى• وكان يعجب بالفلاسفة السابقين على سقراط ، باستثناء فيثاغورس • وكان له انجذاب نحو هرقليطس • والانسان الشهم عند أرسطو هو ما يدعوه نيتشه الانسان النبيل • ولكنه كان بصفة رئيسية يعتبر الفلاسفة اليونان من سقراط ومن تلاه أدنى من أسلافهم • وهو لا يستطيع أن يغفر لسقراط أصله الوضيع،فهو يدعوه عاميا « roturier » ويتهمه بافساد شباب أثينا النبيل بالانحراف نحو أخلاق ديمقراطية • ويدين أفلاطون بوجه خاص بسبب ذوقه فى التهذيب • ومع ذلك

فواضح أن نيتشه لم يكن يرغب فى ادانته ، فهو يوحى الينا ، ملتمسا له العذر ، أنه ربما لم يكن مخلصا ، بل كان يبشر بالفضيلة كوسيلة فقط لحفظ النظام بين الطبقات الدنيا . وقد تحدث عنه ذات مرة ككاجليوسترو عظيم « a Great Cagliostro » وهو يميل الى ديمقريطس وأبيقورس ، بيد أن حبه للأخير يبدو لامنطقيا نوعا ما ، ما لم يفسر على أنه فى الواقع اعجاب بلوقريطس Lucretus .

وكما ينبغى أن نتوقع ، كان رأيه فى كانط سيئا ، فكان يدعوه « متعصبا للأخلاق على نمط روسو » .

وبالرغم من نقد نيتشه للرومانسيين ، فانه يدين لهم بالكثير فى وجهة نظره، وهى وجهة نظر تنتمى الى النزعة الفوضوية الأرستقراطية، مثله فى ذلك مثل بايرون ، لذلك لاندهش اذ نجده يعجب ببايرون . وهو يحاول أن يوحد بين مجموعتين من القيم لا يسهل التوفيق بينهما: فهو من جهة يحب القسوة ، والحرب ، والكبرياء الأرستقراطية ، وهو من جهة أخرى يحب الفلسفة والأدب والفنون ، وبخاصة الموسيقى . وقد تعايشت هذه القيم ، من الناحية التاريخية ، فى عصر النهضة . فيمكننا أن نأخذ البابا يوليوس الثانى الذى كان يقاتل بولونيا ويوظف مايكلانجلو Michelangelo نمط الرجل الذى يروم نيتشه أن يجده على رأس الحكومات . ومن الطبيعى أن نشبه نيتشه بماكيافللى ، رغم الفوارق الهامة بين الرجلين . فاما عن الفوارق : فقد كان ماكيافللى رجل أعمال تشكلت آراؤه من الاحتكاك الوثيق بالشئون العامة ، وكان فى تجانس مع عصره ، فلم يكن متحذلقا أو منهجيا ونادرا ما تشكل فلسفته فى السياسة كلا مترابطا . لقد كان نيتشه ، على العكس ، أستاذا ، رجل كتب فى الصميم ، وفيلسوفا يعارض معارضة واعية التيارات السياسية والأخلاقية التى بدت سائدة فى زمانه . ومع ذلك فوجوه التشابه بينهما أعمق . ففلسفة نيتشه السياسية تماثل فلسفة

الأمير (لا المقالات) ، مع أنها تحققت وطبقت فى ميدان أوسع • ولينتشه وماكيافللى كليهما فلسفة أخلاقية تهدف الى القوة ، وتناهض المسيحية عن عمد ، وان كان نيتشه أكثر صراحة فى هذا الجانب • وما كانه القيصر بورجيا لماكيافللى كانه نابليون بالنسبة لنيتشه : رجلا عظيما هزمه خصوم توافه •

ونقد نيتشه للأديان والفلسفات تسوده تماما دوافع أخلاقية • فهو يعجب ببعض الصفات ، يعتقد (وقد يكون الحق معه) أنها الصفات الوحيدة الممكنة لأقلية أرستقراطية • وفى رأيه ، ينبغى أن تكون الأقلية مجرد وسيلة لامتياز الفئة القليلة ، ولا ينبغى أن ينظر اليها على أن لها مطلبا مستقلا للسعادة أو الرفاهية • وهو يلمح عادة الى الناس العاديين بأنهم كائنات غير متقنة ومرقعة ، ولا يجد اعتراضا على معاناتهم اذا كان ذلك ضروريا لانتاج رجل عظيم • ومن هنا فالأهمية الكلية للفترة من ١٧٨٩ الى ١٨١٥ تتلخص فى نابليون : «لقد جعلت الثورة نابليون ممكنا : هذا هو تبريرها • فينبغى لنا أن نتوق الى الانهيار الفوضوى لحضارتنا بأسرها اذا كانت مثل هذه المكافأة هى نتيجة ذلك• لقد جعل نابليون النزعة القومية ممكنة : ذلكم هو مبررها » • ويقول نيتشه ان الآمال العالية فى هذا القرن تكاد كلها تعزى الى نابليون •

وكان مولعا بالتعبير عن نفسه تعبيرا متناقضا قاصدا أن يصدم القراء المتمسكين بالعرف • وهو يفعل ذلك باستخدام الكلمتين «الخير» و «الشر» بدلالتيهما العادية ثم يقول بعد ذلك انه يؤثر «الشر» على «الخير» • وكتابه « ما بعد الخير والشر » يهدف فى الواقع الى تغيير رأى القارىء بصدد ما هو خير وما هو شر ، بل ويقر ، باستثناء بضع مواطن ، بأنه يثنى على ما هو «شر» ويشجب ما هو «خير» • فهو يقول مثلا انه لخطأ أن يكون الواجب أن نهدف الى انتصار الخير ومحو الشر ، هذا رأى انجليزى ، وهو خاص بذلك ، « الأحمق ، جـون ستيوارت مل» • وقد كان يكن له بخاصة احتقارا خبيثا • وعنه يقول:

« اننى لأشئز من فظاظة الرجل وهو يقول « ماهو حق لواحد فهو حق للآخر » ، « لاتفعل للأخر ما لا ترغب أن يفعلوه نحوك»(١) فمثل هذه المبادىء يسرها أن تقيم النشــاط الانســانى على خدمات متبادلة ، بحيث يظهر كل فعل وكأنه ثمن فورى لشىء أدى لنا • فالفرض هنا فرض وضيع الى الدرجة الأخيرة ، فقد أصبح مسلما به أن ثمة ضربا من التعادل فى القيمة بين أفعالى وأفعال الآخرين » •

فالفضيلة الصادقة ، من حيث انها معارضة للنوع المتواتر ، ليست للجميع، بل ينبغى أن تظل الصفة المميزة لأقلية أرستقراطية • فهى ليست مربحة وليست حكيمة ، وانما تعزل صاحبها عن غيره من الناس ، وهى معادية للنظام وتؤذى من هم أدنى • فمن الضرورى لمن هم أعلى أن يشنوا الحرب على الجماهير ، ويقاوموا الميول الديمقراطية للعصر ، ذلك لأن المتوسطين من الناس فى كل مكان يضمون الأيدى ليجعلوا من أنفسهم سادة • « فكل شىء يدلل ويلين ويأتى بالناس أو المرأة الى الصدارة ، يعمل فى صالح الاقتراع العام ــ أعنى فى صالح سيادة من هم أدنى » • لقد كان صاحب الاغراء هو روسو ، الذى جعل للمرأة أهمية ، ثم جاء بعد ذلك «هارييت بيتشر ستو Harriet Beecher Stowe والأرقاء ، ثم بعد ذلك الاشتراكيون بأبطالهم من العمال والفقراء • كل هذا يجب أن يقاتل •

ان أخلاق نيتشه ليست أخلاق التسامح الذاتى بالمعنى العادى ، فهو يؤمن بنظام اسبرطة ، وبالقدرة على الاحتمال ومعاناة الألم من أجل غايات هامة • وهو يعجب بقوة الارادة فوق جميع الأشياء • وهو يقول : « أنا أختبر قوة ارادة ، تبعا لمقدار المقاومة الذى يمكنها أن تقدمه ولكمية الألم والعذاب التى يمكنها احتمالها ، ومعرفتها كيف تدير كل ذلك الى صالحها ، وأنا لا أشير الى شر الوجود وألمه باصبع اللوم،

---

(١) يحمل بنا او نذكر ان احدهم سبق « مل » الى هذا القول المأثور •

بل أعلل نفسي بالأمل في أن تغدو الحياة يوما ما أكثر شرا وأكثر امتلاء بالمعاناة مما كانت عليه في أي يوم » . وهو يرى التعاطف ضعفا يجب مغالبته .

« والهدف أن نبلغ الطاقة الضخمة للعظمة التي يسعها أن تشكل انسان المستقبل بواسطة النظام وأيضا بواسطة القضاء على الملايين من غير المكتملين والمرقعين ، والتي يمكنها أيضا أن تتجنب الوقوع في الدمار عند رؤية المعاناة التي تنجم عن ذلك ، والتي لم تشهد لها مثيلا من قبل » . وهو يتنبأ في شيء من المرح بحقبة من الحروب الكبيرة ، والمرء ليتساءل عما اذا كان سيسعد لو عاش ليرى تحقق نبوءته .

ومع ذلك ، فهو لم يكن مقدسا للدولة ، بل هو بعيد عن ذلك . فهو فردي متحمس ، ومؤمن بالبطل . وهو يقول ان شقاء أمة بأسرها لأقل في الأهمية من معاناة فرد عظيم : « وان بلايا كل هذه الأقوام الصغيرة لا تشكل معا مجموعا اجماليا ، اللهم الا في مشاعر الرجال الجبابرة » .

لم يكن نيتشه وطنيا ، ولم يبد اعجابا مسرفا بألمانيا . وانما كان يبغي عنصرا عالميا حاكما ، يكون منه أسياد الأرض : « أرستقراطية جديدة ضخمة مؤسسة على نظام ذاتي أصرم ما يكون ، تحمل لآلاف السنين طابع رجال السلطة الفلاسفة والطغاة الفنانين » .

وهو لم يكن أيضا معاديا للسامية عداء لا لبس فيه ، وان كان يظن أن ألمانيا تضم من اليهود أكثر مما تستطيع أن تستوعب ، وينبغي لها ألا تسمح بمزيد من تدفق اليهود . وهو يكره العهد الجديد ، لا القديم ، الذي يتحدث عنه في عبارات تنم عن أعلى اعجاب . ومن الانصاف لنيتشه يجب أن نؤكد أن كثيرا من التطورات الحديثة التي لها ارتباط معين بنظرته الأخلاقية العامة جاءت على عكس آرائه المعبر عنها بوضوح .

وثمة تطبيقان لأخلاقه يستأهلان التنويه : أولا ، احتقاره للنساء، وثانيا ، نقده المر للمسيحية .

لم يسأم ألبتة التنديد بالنساء . ففى كتابه الشبيه بالنبوئى ، هكذا قال زرادشت ، يقول ان النساء غير قادرات من حيث هن كذلك على الصداقة ، فهن ما برحن قططا ، أو طيورا ، أو على أفضل الأحوال أبقارا ، « فالرجل سيدرب للحرب والنساء للتسرية عن المقاتل . وكل ما عدا ذلك فهو حماقة » . واستجمام المقاتل سيكون استجماما من نوع غريب اذا وثقنا بأكثر أقواله المأثورة تأكيدا فى هذا الموضـــوع : « أنت تذهب الى المرأة ؟ اذن لا تنس سوطك » .

ولم يكن دائما بهذا الحد البالغ من الضراوة ، وان كان دائما على نفس القدر من الازدراء . وفى كتابه ارادة القوة ، يقول : « نحن نلتمس اللذة عند المرأة ، كما قد نلتمسها عند مخلوق أوسم وأرق ومن نوع أشد أثيرية . فأى وفاق يتم حين نلتقى مخلوقات ليس فى أذهانها الا الرقص واللغو والبهرجة ! لقد كن دائما بهجة لنفس الرجل العميقة المتوترة » . ومع ذلك ، فكل هذه النعم نجدها فى النساء بقدر ما يمكن فقط فى حمى الرجال ، وما يكدن يحققن أى استقلال حتى يصبحن غير محتملات . « فالمرأة لديها الكثير مما يدعوها للخجل ، ففى المرأة الكثير من الحذلقة، والسطحية، والوقاحة التافهة، والجموح، والطيش ، وكلها محجوبة ... وأفضل شىء أن يكبح جماحها ويسيطر عليها حتى اليوم ، الخوف من الرجل » . هكذا يقول فى كتابه ما بعد الخير والشر ، حيث يضيف أننا ينبغى أن نفكر فى النساء كمتاع ، كما يفعل الشرقيون . ان كل اساءته للمرأة يعطيناه كحقيقة واضحة بذاتها، فهو ليس مؤيدا بشهادة التاريخ أو من تجربته الخاصة ، التى تكاد تكون ، بقدر ما يتصل الأمر بالنساء ، قاصرة على أخته .

واعتراض نيتشه على المسيحية هى أنها السبب فى قبول ما يدعوه

« أخلاق الرقيق » • ومن الغريب أن نلاحظ تعارضا بين حججه وحجج الفلاسفة الفرنسيين الذين سبقوا الثورة الفرنسية • فقد احتجوا بأن العقائد المسيحية غير صادقة ، وأن المسيحية تعلم الخضوع لما يحسب أنه ارادة الله ، بينما البشر الذين يحترمون أنفسهم لا ينبغي أن يحنوا هاماتهم أمام أية قوة أعلى ، وأن الكنائس المسيحية قد غدت حليفا للطغاة ، وأنها تساعد أعداء الديمقراطية على انكار الحرية وعلى الاستمرار فى طحن جباه الفقراء • ولم يكن نيتشه معنيا بالحقيقة الميتافيزيقية للمسيحية أو أى دين آخر ، لكونه معتقدا بأنه لا دين صادق فى الواقع ، وهو يحكم على جميع الأديان بآثارها الاجتماعية • وهو يتفق مع الفلاسفة فى اعتراضهم على الخضوع لارادة الله المزعومة، ولكنه يستبدل بها ارادة « الطغاة الفنانين » الذين يعيشون فى الأرض• فالخضوع أمر سليم ، باستثناء الرجال الأعلى ، ولكنه ليس خضوعا لاله المسيحية • وأما بصدد كون الكنائس المسيحية أحلافا للطغاة ولأعداء الديمقراطية ، فان هذا ، على حد قوله ، هو عكس الحقيقة تماما • فالثورة الفرنسية ، والنزعة الاشتراكية هما ، طبقا لقوله ، متحدان فى الجوهر مع روح المسيحية ، ومن هذه جميعا وعلى حد سواء ، يقف موقف المعارضة ، ولنفس السبب : وهو أنه لا يعامل الناس جميعا على قدم المساواة فى أى جانب من الجوانب •

ويقول ان البوذية والمسيحية كلتيهما من الأديان العدمية ، بمعنى أنهما تنكران أى فارق نهائى فى القيمة بين انسان وآخر ، بيد أن البوذية أقلهما تعرضا للاعتراض • فالمسيحية منحلة ، ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة ، وقوتها القائدة هى ثورة المعوجين الرقعاء • بدأت هذه الثورة باليهود ، وسرت الى المسيحية بواسطة « الشخصيات المقدسة المصابة بالصرع » مثل القديس بولص ، الذى لم تكن لديه أمانة • « فالعهد الجديد هو انجيل انسان من نوع وضيع » • ان المسيحية هى أكبر أكذوبة مهلكة ومغرية • وليس ثمة رجل ذو شأن

تشبه بالمثل الأعلى المسيحى : تأمل مثلا فى أبطال كتاب « بلوطارخ » الحيوات ان علينا أن ندين المسيحية لانكارها قيمة «الكبرياء، والتباين المثير للشفقة ، والمسئولية العظمى ، والشخصيات المليئة بالحيوية . والنزعة الحيوانية الرائعة ، وغرائز حرب الغزو ، وتأليه العاطفة ، والثأر والغضب ، والشهوانية ، والمغامرة ، والمعرفة » . كل هذه الأشياء خير ، وكلها قالت عنها المسيحية انها شر — هذا ما يؤكده نيتشه .

ويحاج قائلا ان المسيحية تستهدف ترويض القلب فى الانسان ، وهذه غلطة . فللحيوان المفترس فخامة معينة يفقدها حين يروض . والمجرمون الذين عاشرهم دستويفسكى كانوا أفضل منه لأنهم كانوا أكثر احتراما لأنفسهم . وكان نيتشه يشمئز من الندم والوفاء ، اللذين يدعوهما جنونا دائريا . ويصعب علينا أن نحرر أنفسنا من هذه الطريقة فى التفكير فى السلوك البشرى « فنحن ورثة تشريح الأحياء للتعرف على مكنون ضمائرهم وتعذيب الذات لألفى سنة خلت » . وثمة فقرة بليغة عن « باسكال » ، تستحق أن نستشهد بها ، لأنها تبين اعتراضات نيتشه على المسيحية ، فى أفضل صورة لها :

«ما الذى نهاجمه فى المسيحية؟ انها تستهدف هدم الأقوياء وتقويض روحهم ، واستغلال لحظات الملل والضعف عندهم ، وتحويل اعتزازهم بأنفسهم واحساسهم بالأمن الى قلق والى انزعاج الضمير ، بحيث انها تعرف كيف تفسد أنبل الغرائز وتصيبها بعدوى المرض ، حتى ترتد قوتها وارادتها القوية على ذاتها — الى أن يهلك الأقوياء من خلال احتقارهم لذواتهم وتضحيتهم بها . هذه الطريقة الرهيبة فى الهلاك ، يعد بسكال أشهر مثل لها » .

ويرغب نيتشه أن يرى فى مكان القديس المسيحى ما يسميه الرجل « النبيل » ، لا كنموذج عالمى بأى حال من الأحوال ، بل كأرستقراطى مسيطر . وسيكون الرجل «النبيل» قادرا على القسوة ، وعند الاقتضاء

على ما يعتبر فيما هو شائع جريمة ، وهو لا يقر بالواجبات الا لنظرائه . وهو يحمى الفنانين والشعراء وكل من يتصادف أن يملك مهارة ما ، ولكنه يفعل ذلك من حيث هو نفسه عضوا فى طبقة أعلى من أولئك الذين يعرفون فقط كيف يعملون شيئا ما . ومن قدوة المحاربين سيتعلم أن يربط الموت بالمصالح التى يقاتل من أجلها ، وأن يضحى بالأعداد من الناس ويتمسك بقضيته بجد كاف بحيث لا يعنيه أن ينقذ حياة الرجال ، وأن يطبق نظاما متصلبا ، وأن يسمح لنفسه بالعنف والخبث فى الحرب . وسيقر بالدور الذى تلعبه القسوة فى التفوق الارستقراطى: « يكاد يكون كل شىء ندعوه « ثقافة أعلى » مؤسسا على تشديد القسوة وتحويلها الى قسوة روحية » . فالانسان « النبيل » هو فى جوهره تجسيد لارادة القوة .

فماذا علينا أن نظن بنظريات نيتشه ؟ الى أى حد هى صادقة ؟ وهل هى فى درجة ما نافعة ؟ وهل فيها أى شىء موضوعى ، أم أنها أوهام القوة عند شخص عاجز ؟

ولا يسعنا أن ننكر أن نيتشه كان له نفوذ عظيم ، لا بين الفلاسفة المتخصصين فقط بل وبين أهل الثقافة الأدبية والفنية أيضا . كما ينبغى كذلك أن نسلم بأن نبوءاته فيما يختص بالمستقبل ، قد ثبت الى حد كبير أنها أقرب كثيرا من الصواب من نبوءات الليبراليين والاشتراكيين . فاذا كان هو محض عرض من أعراض المرض ، فلا بد أن المرض واسع الانتشار فى العالم الحديث .

وأيا ما كان فثمة جانب كبير فيه يجب أن نصرف النظر عنه من حيث هو صادر عن مجرد شخص مصاب بجنون العظمة . ففى حديثه عن سبينوزا يقول : « لكم يفشى تنكره فى ثياب ناسك ضعيف جبنا شخصيا يسهل النيل منه ! » ونفس الشىء بالضبط يمكن أن نقوله عنه بنفور أقل ، ما دام هو نفسه لم يتردد فى أن يقول عن سبينوزا . ومن الجلى أنه كان محاربا فى أحلام يقظته ، ولم يكن أستاذا ، فكل الرجال

الذين أعجب بهم كانوا عسكريين . ورأيه في النساء مثل رأى أى رجل هو نشيؤ لعاطفته نحوهن ، وهي كما هو واضح عاطفة الخوف . لا تنس سوطك » ــ بيد أن تسع نساء من عشر انتزعن السوط منه ، وقد عرف هذا ، ولذلك نآى بعيدا عن النساء ، وقد خفف من كبريائه المجروح بملاحظات فظة .

وهو يدين الحب المسيحى لأنه يظن أنه ثمرة الخوف : فأنا أخشى أن جارى قد يؤذينى ، ولذلك أؤكد له أننى أحبه . فلو كنت أقوى وأجرأ ، لكنت أبديت له صراحة احتقارى له الذى أشعر به بالطبع . ولم يخطر لنيتشه أن من الممكن لانسان أن يشعر شعورا حقيقيا بحب كلى، ومن الواضح أن سبب ذلك راجع الى أنه يكاد يشعر بكراهية كليـة وخوف كلى ، قد يتظاهر باخفائهما فى قناع اللامبالاة المتعالية . وانسانه النبيل ــ الذى هو نيتشه نفسه فى أحلام اليقظة ــ هو كائن متجرد تماما من التعاطف ، متحجر القلب ، خبيث ، قاس ، لا يعبأ الا بقــوته هو فقط . يقول الملك « لير » ، وهو على شفا الجنون :

سأفعل أشياء من هذا القبيل ــ
ولست أدرى للآن ما تكون ــ ولكنها ستكون
ارهابا فى الأرض .

هذه هى فلسفة نيتشه بغاية الايجاز .

ولم يخطر لنيتشه ألبتة أن الشهوة للقوة التى يهبها لانسانه الأعلى، هى نفسها ثمرة الخوف . فأولئك الذين لا يخافون جيرانهم لا يرون ضرورة للاستبداد بهم . والرجال الذين قهروا الخوف ليس لديهم ذلك السعار الذى لدى نيرونات نيتشه الطغاة الفنانين الذين يتوخون أن ينعموا بالموسيقى والمذبحة بينما قلوبهم مفعمة بالفزع من ثورة القصر التى لا مفر منها . ولست أنكر أن العالم ، كنتيجة لتعاليمه الى حد ما، قد غدا شبيها جدا بكابوسه ، بيد أن ذلك لا يجعله أقل رهبة .

وينبغي أن نسلم بأن ثمة نموذجا للأخلاق المسيحية يمكن أن ينطبق عليها بحق نقد نيتشه القاسي • فلباسكال ودوستويفسكي كليهما — وهما المثلان اللذان استشهد بهما شيء ما دنيء في فضيلتهما • فباسكال يضحي بذكائه الرياضي الرائع من أجل ربه ، ومن ثم ينسب له وحشية هي اتساع كوني لعذابات باسكال العقلية المروعة • ولم تكن لدوستويفسكي صلة بالكبرياء الخالصة ، فهو قد يرتكب الخطيئة لكي يندم ويستمتع بترف الاعتراف • وسوف لا أتناول بالتحليل الجدلي مبلغ صحة ما يمكن أن تتهم به المسيحية بانحرافات من هذا القبيل ، ولكنني سأسلم بأنني أوافق نيتشه على ما ذهب اليه من أن ابتهال دوستويفسكي ابتهال يدعو للازدراء • فأنا أوافق على أن شيئا من الاستقامة والكبرياء بل وفرض الذات هي عناصر الخلق الممتاز ، وليس ثمة فضيلة تنبع من الخوف جديرة بأن تنال الاعجاب •

وثمة نوعان من القديسين : القديس بالطبيعة ، والقديس عن خوف • فالقديس بالطبيعة حب تلقائي للجنس البشري ، فهو يفعل الخير لأن فعله هذا يجلب له السعادة • أما القديس عن خوف فهو يشبه الرجل الذي يمتنع عن السرقة بسبب الشرطة فقط ، ويمكن أن يكون شريرا ما لم يكبح جماحه خاطر الجحيم أو انتقام جيرانه • ونيتشه بمكنه فقط أن يتخيل النوع الثاني للقديس ، فهو مفعم بالخوف والكراهية الى الحد الذي يبدو له معه الحب التلقائي للجنس البشري مستحيلا • فهو لم يتصور اطلاقا الرجل الذي ، رغم تحرره التام من الخوف ورغم كبرياء الانسان الأعلى العنيد ، لا ينزل الألم بأحد لأنه ليس لديه رغبة في أن يفعل ذلك • فهل يفترض أحد أن لينكولن فعل ما فعل خوفا من النار ؟ ومع ذلك فعند نيتشه لينكولن وضيع ونابليون رائع •

ويبقى أن ننظر في المشكلة الأخلاقية الرئيسية التي يثيرها نيتشه وأعني بها : هل ينبغي أن تكون أخلاقنا أرستقراطية ، أو ينبغي ،

بمعنى ما ، أن تعامل كل الناس على حد سواء ؟ هذا سؤال كما بسطته ليس له معنى واضح تماما ، والخطوة الأولى بالطبع هى أن نحاول جعل المسألة أكثر تحديدا .

فيجب فى المقام الأول أن نحاول التمييز بين أخلاق أرستقراطية وبين نظرية سياسية أرستقراطية . فللمؤمن بمبدأ بنتام عن أعظم سعادة لأكبر عدد أخلاق ديموقراطية ، ولكنه قد يظن أن السعادة العامة تعزز على الوجه الأكمل بواسطة شكل أرستقراطى للحكومة . ليس هذا موقف نيتشه . فهو يأخذ بأن سعادة عامة الناس ليست جزءا من الخير بالذات Per se . فكل ما هو خير أو شر فى ذاته يوجد فقط فى القلة الأعلى وما يحدث للباقى لا يدخل فى الاعتبار .

والسؤال التالى هو : كيف نعرف القلة الأعلى ؟ لقد كانوا عادة ، من الناحية العملية ، جنسا منتصرا أو أرستقراطية وراثية ــ وقد كانت الأرستقراطيات عادة ، على الأقل من الناحية النظرية ، منحدرة من سلالات منتصرة . وأظن أن نيتشه يتقبل هذا التعريف . فهو يذكر لنا: « لا أخلاق ممكنة بدون محتد كريم » . وهو يقول ان الطبقة النبيلة كانت دائما طبقة همجية فى بداية الأمر ، ولكن كل ارتفاع للانسان يعزى الى المجتمع الأرستقراطى .

وليس واضحا ما اذا كان نيتشه يرى علو الأرستقراطى كعلو فطرى أم أنه يعزى الى التربية والبيئة . فاذا كان الأخير فيصعب الدفاع عن استبعاد الآخرين من مزايا يستحقونها بالمثل ، من الناحية الفرضية ex hypothesi . سأفترض من ثم أنه يعتبر الأرستقراطيات المنتصرة وسلالاتها أعلى بيولوجيا من رعاياها ، كما يعلو البشر على الحيوانات الأليفة ، وان يكن بدرجة أقل .

فما الذى نعنيه بالتفوق البيولوجى ؟ سنعنى به حين نفسر نيتشه، أن الأفراد من الجنس الأعلى وسلالاتهم أقرب أن يكونوا نبلاء بالمعنى

الذي يقصده نيتشه : سيكون لهم قوة أكبر في الارادة ، وشجاعة أعظم ، واندفاع أشد نحو القوة ، وتعاطف أقل ، وخوف أقل ودماثة أقل •

وفي وسعنا الآن أن نبسط أخلاق نيتشه • وأظن أن ما أورده فيما يلي هو تحليل منصف لها :

ان المنتصرين في الحرب وسلالاتهم ، يتفوقون عادة تفوقا بيولوجيا على المنهزمين • فمن المرغوب فيه ثمتئذ أن يملكوا زمام السلطة وأن يديروا الأمور في اتجاه مصالحهم فقط •

وما برح علينا أن ننظر في كلمة « مرغوب فيه » • فما هو المرغوب فيه في فلسفة نيتشه ؟ فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجي ما يدعوه نيتشه « مرغوبا فيه » هو ما يرغبه نيتشه • بهذا التفسير يمكن بسط نظرية نيتشه على نحو أبسط وأكثر أمانة في جملة واحدة : « انني أرغب لو عشت في أثينا بريكليس أو في فلورنسا المديتشي» • ولكن ليست هذه فلسفة ، انها واقعة تتصل بسيرة فرد معين • فكلمة « مرغوب فيه » ليست مرادفة لكلمة « مرغوب مني » ، فان لها بعض الادعاء في الشمولية التشريعية • فالمؤمن قد يقول ان ما هو مرغوب فيه هو ما يرغبه الله ، بيد أن نيتشه لا يمكنه أن يقول ذلك • قد يقول انه يعرف ما هو خير بواسطة حدس أخلاقي ، ولكنه لن يقول هذا لأنه يبدو كانطيا للغاية • ان ما يستطيع أن يقوله ، كتعبير عن الكلمة « مرغوب فيه » هو هذا : « اذا قرأ الناس أعمالي فان نسبة مئوية منهم سيشتركون معي في رغباتي بصدد تنظيم المجتمع ، هؤلاء الناس الذين تلهمهم ما تزودهم به فلسفتي من طاقة وعزم يمكنهم أن يصونوا الأرستقراطية ويجددوها معهم كأرستقراطيين أو (مثلي) كمتملقين للأرستقراطية • وبهذه الطريقة سيكتسبون حياة أعلى مما يستطيعون كخدام للشعب » •

وثمة عنصر آخر في نيتشه مماثل مماثلة وثيقة للاعتراض الذي دفع به « الممزقون » بقوة ضد اتحادات التجارة • ففي قتال الكل

ضد الكل ، يملك المنتصر على الأرجح بعض الصفات التي يعجب بها نيتشه ، كالشجاعة ، والدهاء ، وقوة الارادة . ولكن اذا جمع الناس الذين لا يملكون هذه الصفات (وهم الأغلبية الساحقة) أنفسهم معا في كل موحد ، فقد يظفرون رغم انحطاط شأنهم كأفراد . في هذا القتال الذي يشنه الغوغاء المتجمعون ضد الارستقراطيين ، تكون المسيحية هي الجبهة الايديولوجية ، كما كانت الثورة الفرنسية جبهة القتال . فعلينا من ثم أن نعارض كل نوع من الاتحاد بين ضعاف الأفراد خشية أن تفوق قوتهم الموحدة قوة الأقوياء كأفراد ، ومن جهة أخرى ينبغي أن نشجع الاتحاد بين عناصر الشعب من الرجال المكتملين أقوياء الشكيمة. والخطوة الأولى نحو خلق اتحاد من هذا القبيل هي الدعوة الى فلسفة نيتشه . وسنرى أنه ليس من السهل المحافظة على التمييز بين الأخلاق والسياسة .

فلنفرض أننا نرغب — كما أفعل أنا على اليقين — في أن نجد حججا ضد أخلاق نيتشه وسياسته ، فأية حجج يمكننا أن نجدها ؟

ثمة حجج لها وزنها عمليا ، تظهر أن محاولة صون غاياته ستصون في الواقع شيئا مختلفا بالمرة . فأرستقراطيات المحتد يرفض في أيامنا هذه تصديقها ، والشكل الوحيد الممكن عمليا للأرستقراطية هو تنظيم الحــزب الفاشي أو النازي . وأن تنظيما من هــذا القبيل ليثير المعارضة ، ويوشك أن ينهزم في الحرب ، ولكنه اذا لم ينهزم فانه لابد، قبل وقت طويل ، أن يغدو مجرد دولة بوليسية ، حيث يعيش الحكام في رعب من الاغتيال ويزج بأبطاله في معسكرات الاعتقال . ففي مجتمع من هذا القبيل تقوض الوشاية الاخلاص والأمانة ، وتنحط أرستقراطية الرجال الأعلى الى عصابة من الرعاديد الذين يرتعدون فرقا .

هذه مع ذلك ، حجج لزماننا ، ولا تعتبر حججا سليمة في العصور الخوالي ، حيث كانت الارستقراطية لا تثير التساؤل . لقد سارت الحكومة المصرية على مبادىء نيتشه لآلاف عديدة من السنين . وكانت

حكومات الدول الكبرى تكاد أن تكون كلها أرستقراطية حتى قيام الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية . علينا اذن أن نسأل أنفسنا عما اذا كان ثمة سبب قوى لايثار الديمقراطية على شكل للحكومة كان له مثل ذلك التاريخ الطويل الناجح ـ أو بالأحرى ، ما دمنا نهتم بالفلسفة ، لا بالسياسة ، ما اذا كانت هنالك أسباب موضوعية لنبذ الأخلاق التى يدعم بها نيتشه الأرستقراطية .

فالتعارض بين الأخلاق والسياسة هى مسألة تنتمى للتعاطف . فالتعاطف ، بالمعنى الذى يشقى به المرء لشقاء الآخرين ، أمر طبيعى الى حد ما فى الكائنات البشرية ، فالأطفال الصغار يضطربون حين يسمعون أطفالا آخرين يصرخون . بيد أن تطور هذا الشعور مختلف للغاية باختلاف النـــاس . فالبعض يجد اللذة فى تعذيب الآخرين ، والبعض الآخر مثل « بوذا » ، يشعرون بأنهم لا يمكنهم أن يكونوا سعداء تمام السعادة طالما أن أى شىء حى يعانى . ومعظم الناس يقسمون الجنس البشرى من الناحية الانفعالية الى أصدقاء وأعداء ، يستشعرون التعاطف نحو أولئك لا نحو هؤلاء . فأخلاق من قبيل أخلاق المسيحية أو البوذية لها قاعدتها الانفعالية فى التعاطف الكلى ، أما أخلاق نيتشه فيختفى فيها التعاطف اختفاء تاما . (هو يدعو فى كثير من الأحيان ضد التعاطف ، وفى هذا الشأن يشعر الانسان أن ليس لديه صعوبة فى اطاعة تعاليمه) . فالسؤال هو : اذا واجه بوذا نيتشه ، فهل يستطيع أى منهما أن يسوق حجة تجذب نحوها المستمع النزيه ؟ وأنا لا أفكر فى الحجج السياسية . فيمكننا أن تتخيلها تظهر قبل الله ، كما فى الفصل الأول من كتاب جوب Job (١) ، وتقدم النصيحة بشأن نوع العالم الذى يخلقه . فماذا يستطيع كل منهما أن يقول ؟

---

(١) شخصية انجيلية ، يعرف بالكتاب المسمى باسمه والذى كتب فى القرن الخامس ق.م. كان غنيا قويا ، امتحنه الله بالبؤس والشـــقاء فاستسلم لقضاء ربه اســـتلاما نموذجيا « المترجم »

سيبدأ « بوذا » الحجة بالحديث عن المجذومين ، والمنبوذين ، والبؤساء ، والفقراء الذين يكدحون بأطراف تتوجع من الألم ويحفظون حياتهم بشق النفس بغذاء هزيل ، والجرحى فى المعركة ، يموتون باحتضار بطيء ، واليتامى الذين يسيء أوصياؤهم الأفظاظ معاملتهم ، وحتى أنجح الناس ينتابهم خاطر الفشل والموت • ومن كل هذا العبء من الأسى يجب أن نجد طريقا للخلاص ، والخلاص لا يمكن أن يأتى الا من خلال الحب •

ونيتشه ، الذى يمكن لقدرته الكلية فقط أن تمنعه من المقاطعة ، سيتكلم فجأة وبعنف حين يأتى دوره : أيتها السماوات ، أيها الرجل يجب أن تتعلم كيف تكون من طبيعة أشد صرامة • لم تجول متباكيا لأن التوافه من الناس يعانون ؟ أو لأن أعاظم الرجال يعانون ؟ ان التوافه يعانون معاناة تافهة ، وأعاظم الرجال يعانون معاناة شديدة ، والمعاناة الشديدة لا يؤسف لها ، لأنها نبيلة • ان مثلك الأعلى مثل سلبى تماما ، يتمثل فى غياب المعاناة ، وهو ما لا يضمن ضمانا كاملا الا بعدم الوجود • وأنا ، من ناحية أخرى ، لدى مثل عليا ايجابية : فأنا أعجب بالالقيبياديين ، وبالامبراطور فردريك الثانى ، وبنابليون • فمن أجل رجال من هذا القبيل نستحق الشقاء أى شقاء • اننى لأناشدك ، أيها الاله ، من حيث كونك أعظم الفنانين المبدعين ، لا تدع دوافعك الفنية يكبحها هذا الهذيان المنحط الذى يستبد به الخوف لهذا المريض النفسانى البائس » •

وبوذا ، الذى تعلم فى بلاط السماوات كل التاريخ منذ موته ، والذى سيطر على العلم ببهجة المعرفة وبالأسف للاستخدام الذى استخدمه فيه الناس ، يرد بكياسة هادئة : « انك لعلى خطأ ، أيها الأستاذ نيتشه ، فى ظنك بأن مثلى الأعلى مثل سلبى خالص • الحق ، انه لينطوى على عنصر سلبى ، هو غياب المعاناة ، بيد أن له فضلا عن ذلك مثل ما فى نظريتك من ايجابية • فمع أننى لا أكن اعجابا خاصا

للالقيبياديين ولنابليون ، فان لدى ، أيضا ، أبطالى : خليقتى يسوع ، لأنه ذكر للناس أن يحبوا أعداءهم ، الناس الذين اكتشــفوا كيف يسيطرون على قوى الطبيعة ويضمنون الطعام بعمل أقل ، ورجال الطب الذين بينوا كيفية التخفيف من وطأة المرض ، والشعراء والفنانون والموسيقيون الذين قبسوا لمحات من السعادة الالهية • فالحب والمعرفة والبهجة فى الجمال ليست سلبيات ، وانما هى تكفى لكى تملأ حياة أعاظم الرجال الذين كتب لهم الخلود » •

ويجيب نيتشه : « الأمر سواء ، فقد يخلو عالمك من الطعم والنكهة • ينبغى لك أن تدرس « هرقليطس » ، فان أعماله تعيش كاملة فى المكتبة السماوية • ان حبك لهو شفقة يثيرها الألم ، وحقيقتك، لو كنت أمينا ، لا تسر، وتعرف فقط من خلال المعاناة ، وبصدد الجمال، ما هو أجمل من النمر الذى يدين بعظمته الى شراسته ؟ لا ، اذا كان على الله أن يصدر حكمه على عالمك ، فأخشى أن نموت جميعا من السأم » •

ويجيب «بوذا» : « ينبغى لك أن تموت ، لأنك تحب الألم ، للحياة حب زائف • ولكن أولئك الذين يحبون الحياة بحق فسيكونون سعداء بما لا يمكن لأحد أن يكون سعيدا فى الدنيا كما هى » •

واننى ، من جهتى ، لاتفق مع «بوذا» ، كما أتخيله • ولكننى لا أعلم كيف أثبت أنه على صواب بأية حجج من قبيل الحجج التى يمكن أن تستخدم فى مسألة رياضية أو علمية • واننى لأكره نيتشه لأنه يحب التأمل فى الألم ، ولأنه يشيد الغرور واجبا ، ولان الرجال الذين يعجب بهم أعظم اعجاب ، يقوم مجدهم على براعتهم فى سوق الناس الى حتفهم • بيد أننى أظن أن الحجة الأخيرة ضد فلسفته ، وهى الحجة التى تكون ضد أية أخلاق غير سارة ولكنها متسقة مع

ذاتها ، لا تكمن فى الاحتكام الى الوقائع بل فى مناشدة العواطف •
ان نيتشه يزدرى الحب الكلى ، وأنا أشعر أنه القوة الدافعة لكل ما أرغب فيه فى الدنيا • ولقد كان لأتباعه جولاتهم ، ولكننا نأمل أن ينتهى هذا سراعا •

أصحاب مذهب المنفعة العامة[1]

لقد ظل الفلاسفة المتخصصون فى بريطانيا العظمى غير متأثرين خلال الفترة من كانط الى نيتشه ، بدرجة تكاد تكون كاملة ، بمعاصريهم الألمان ، باستثناء واحد هو السير « وليام هاميلتون » ، الذى كان له نفوذ ضئيل . والحق ، ان « كوليريدج » و « كارليل » تأثرا تأثرا عميقا بكانط وفيشته ، والرومانسيين الألمان ، ولكنهما لم يكونا فيلسوفين بالمعنى الفنى للكلمة . ويبدو أن أحدهم ذكر ذات مرة « كانط » لجيمس مل ، الذى لاحظ بعد فحص خاطف : « اننى لأرى

(١) من أجل احاطة أوسع بهذا الموضوع وكذلك بموضوع « ماركس » ، انظر القسم الثانى من كتابى – الحرية والتنظيم « ١٨١٤ – ١٩١٤ »
Freedom and Organization 1814-1914.

جيدا بدرجة كافية ما يكونه كانط المسكين » • ولكن هذه الدرجة من الاعتراف استثنائية ، فقد كان هناك بوجه عام صمت مطبق بصدد الألمان • وقد استمد « بنتام » ومدرسته فلسفتهم ، في جميع خطوطها الرئيسية ، من « لوك » و « هارتلي » Hartley و « هلفشيوس » ، وليست أهميتهم فلسفية بقدر ما هي سياسية ، من حيث كونهم قادة الراديكالية البريطانية، وكرجال مهدوا الطريق عن غير قصد للاشتراكية•

وجيريمي بنتام Jeremy Bentham الذي كان الرئيس المعترف به « للفلاسفة الراديكاليين » ، لم يكن ذلك النوع من الرجال الذي نتوقع منه أن يكون على رأس حركة من هذا النوع • ولد في ١٨٧٨، ولكنه لم يصبح راديكاليا حتى سنة ١٨٠٨ • وكان حييا لدرجة مؤلمة، ولم يكن يسعه أن يطيق صحبة الغرباء دون ذعر كبير • وقد كتب بغزارة ولكنه لم يجرؤ قط على النشر، وما نشر باسمه اختلسه أصدقاؤه بقصد الخير • ولقد كان اهتمامه الرئيسي بالقانون ، الذي أقر فيه بأن « هلفشيوس » و « بكاريا » Beccaria كانا أهم أسلافه• ومن خلال القانون أصبح مهتما بالأخلاق والسياسة •

وقد أرسى فلسفته بأسرها على مبدأين ، « مبدأ التداعي » ، و « مبدأ أعظم سعادة » • وقد أكد « هارتلي » « مبدأ التداعي » سنة ١٧٤٩ ، ومع ذلك فقد أقر قبله بوجود مبدأ التداعي ، حيث اعتبر لوك، مثلا، مجرد مصدر للخطأ ، الا أن «بنتام»، متابعا «هارتلي» جعل منه المبدأ الأساسي لعلم النفس • وقد أقر بالتداعي بين الأفكار واللغة ، وكذلك التداعي بين الأفكار والأفكار • وهو يهدف بهذا المبدأ الى تفسير حتمي للأحداث العقلية • والنظرية في جوهرها مثيلة للنظرية الأحدث عن «الفعل المنعكس الشرطي» المؤسسة على تجارب «بافلوف»• والفارق الهام الوحيد هو أن الفعل المنعكس الشرطي البافلوفي فعل فسيولوجي بينما تداعي الأفكار كان تداعيا عقليا خالصا • ومن ثم فعمل

بافلوف عمل قمين بأن يفسر تفسيرا ماديا ، مثل ذلك التفسير الذى أعطاه له السلوكيون، بينما تداعى الأفكار أفضى بالأحرى الى علم نفس مستقل تقريبا عن الفسيولوجيا . ولا يمكن أن يكون هنالك شك فى أن مبدأ الفعل المنعكس الشرطى متقدم علميا على المبدأ الأقدم . ومبدأ بافلوف هو : اذا كان لدينا فعل منعكس بمقتضاه يفضى المثير (ب) الى رد الفعل (جـ) ، واذا حدث أن حيوانا معينا خبر مرارا المثير (أ) فى نفس الوقت الذى خبر فيه المثير (ب) لحدث فى معظم الأحيان أن يفضى المثير (أ) الى رد الفعل (جـ) حتى عندما يغيب (ب) . وتحديد الملابسات التى يحدث هذا فى كنفها مرهون بالتجربة . وواضح أننا لو استبدلنا أفكارا بالمثيرين (أ ، ب) ورد الفعل (جـ) ، لأصبح مبدأ بافلوف هو مبدأ تداعى الأفكار .

والمبدآن ، كلاهما ، صحيحان فى مجال معين ، والمسألة الوحيدة المثيرة للخلاف هى مدى هذا المجال . فبنتام وأتباعه بالغوا فى مدى المجال فى حالة مبدأ « هارتلى » ، كما فعل ذلك بعض السلوكيين بخصوص مبدأ بافلوف .

وعند بنتام ، كانت الحتمية هامة فى علم النفس ، لأنه كان يرغب فى اقامة مجموعة قوانين ، — وعلى نحو أعم ، نسق اجتماعى — يجعل الناس بطريقة آلية فضلاء . وعند هذه النقطة صار مبدأه الثانى ، مبدأ السعادة العظمى ، ضروريا من أجل تعريف « الفضيلة » .

ويأخذ بنتام بأن اللذة أو السعادة خير — وهو يستخدم هذه الكلمات كمترادفات — وأن الألم شر . ومن ثم فحالة من الحالات تكون أفضل اذا انطوت على قدر من اللذة أعظم من الألم ، أو قدر من الألم أقل من اللذة . وبين جميع الحالات الممكنة الحالة الأفضل هى التى تتضمن الرصيد الأعظم من اللذة بالنسبة للألم .

ولا شىء جديد فى هذه النظرية التى جرت تسميتها « بمذهب المنفعة العامة » . فلقد أيدها « هتشسون » منذ سنة ١٧٢٥ . وينسبها

بنتام الى « بريستلى » ، الذى ليس له مع ذلك فضل خاص فيها • وهى متضمنة بالفعل فى فلسفة لوك • وفضل بنتام لا يتمثل فى النظرية، بل فى تطبيقه لها تطبيقا نشيطا على مشكلات عملية متنوعة •

وبنتام لا يأخذ فقط بأن الخير هو السعادة بوجه عام ، ولكنه يأخذ أيضا بأن كل فرد يتابع دائما مايعتقد أنه سعادته الخاصة به، ومن ثم فعمل المشرع هو أن ينتج التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة• فمن أجل مصلحة الجمهور ينبغى أن أمتنع عن السرقة ، ولكن من أجل مصلحتى فقط أن يكون هنالك قانون جنائى فعال • وعلى ذلك فالقانون الجنائى هو منهج لجعل مصالح الفرد تلتقى مع مصالح الجماعة ، وهذا هو مبرره •

ويجب أن يعاقب الناس بالقانون الجنائى لمنع الجريمة ، لا لأننا نكره المجرم • فمن الأهم أن يكون العقاب أكيدا من أن يكون صارما • وفى زمان بنتام كانت كثير من الجرائم الثانوية تخضع لعقوبة الموت ، ونتج عن ذلك أن المحلفين كانوا فى الكثير من الأحيان يرفضون أن يدينوا ، لأنهم ارتأوا أن العقوبة مفرطة • وكان بنتام يدعو الى الغاء عقوبة الموت لجميع الجرائم ما عدا الأسوأ ، وقبل وفاته خفف القانون الجنائى فى هذه الناحية •

ويقول بنتام ، ان القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف: البقاء ، الرخاء ، الأمن ، والمساواة • وينبغى أن نلاحظ أنه لم يشر الى الحرية • والواقع أنه عنى عناية ضئيلة بالحرية • وقد أعجب بالحكام المستبدين الصالحين الذين سبقوا الثورة الفرنسية — كاترين العظمى، والامبراطور فرانسيس• وكان يكن ازدراءا كبيرا لنظرية حقوق الانسان• فقد قال ان حقوق الانسان لغو صرف ، وحقوق الانسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين• وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون «اعلانهم لحقوق الانسان» ، دعاه بنتام «عملا ميتافيزيقيا — بل غاية التطرف فى

الميتافيزيقا » ، وقال ان من الممكن تقسيم مواده الى ثلاث فئات : (١) المواد التى لا تعقل (٢) المـــواد البـــاطلة (٣) المواد التى لا تعقل والباطلة معا .

لقد كان مثل بنتام الأعلى ، كمثل أبيقورس ، الأمن ، لا الحرية، « فالحروب والعواصف الأفضل أن نقرأ عنهما ، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش فى كنفهما » .

ولتطوره التدريجى نحو الراديكالية مصـــدران : فمن جانب ، اعتقاد فى المساواة ، مستنبط من حساب اللذات والآلام ، ومن جانب آخر ، تصميم لا يلين لاخضاع كل شىء للحكم الفاصل للعقل كما فهمه . وحبه للمساواة قاده مبكرا الى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين أبنائه ، وأن يعارض حرية الوصية . وقاده مؤخرا الى معارضة الملكية والأستقراطية الوراثية ، وأن يدافع عن الديموقراطية الكاملة ، بما فى ذلك تصويت النساء . ورفضه أن يؤمن على غير أسس عقلية أفضى به الى نبذ الدين ، بما فى ذلك الايمان بالله ، وجعله ناقدا لاذعا للأشياء السخيفة والمنافية للعقل فى القانون ، أيا كان التبجيل لأصلها التاريخى . ولم يكن يغفر لأى شىء على عذر أنه ينتمى للعرف . ومنذ مستهل شبابه كان معاديا للامبريالية ، سواء أكان الاستعمار البريطانى فى أمريكا ، أم فى أوطان أخرى ، وهو يعتبر المستعمرات جنونا .

وعبر نفوذ « جيمس مل » James Mill مضى «بنتام» الى اتخاذ مواقف فى السياسة العملية. لقد كان «جيمس مل» يصغر بنتام بخمس وعشرين سنة، وكان مريدا تتحمسا لنظرياته، ولكنه كان أيضا راديكاليا نشيطا. وقد أعطى بنتام لمل بيتا (كان من قبل ملكا لميلتن). وكان يمد اليه يد المساعدة المالية حينما كتب تاريخ انجلترا . وعندما انتهى هذا التاريخ خصته شركة الشرق للهند بوظيفة ، كما فعلت فيما بعد مع

ابنه الى آن ألغيت كنتيجة للتمرد • وقد كان جيمس مل يعجب اعجابا عظيما بكوندرسيه وهلفثيوس • ومثل جميع الراديكاليين فى تلك الحقبة كان يعتقد فى القدرة الكلية للتربية • وقد طبق نظرياته على ابنه جون ستيوارت مل • وكانت النتيجة حسنة فى جانب وسيئة فى جانب آخر • وأهم نتيجة سيئة هى أن جون ستيوارت مل لم يكن يستطيع أن يتخلص من نفوذه ، حتى عندما كان يدرك أن وجهة نظر أبيه كانت ضيقة الأفق •

وكان جيمس مل ، شأن بنتام ، يعتبر اللذة هى الخير الوحيد والألم الشر الوحيد • ولكنه شأن أبيقورس خص اللذة المعتدلة بالقيمة العليا • وقد ارتأى أن المتاعات الفكرية هى الأفضل وضبط النفس الفضيلة الرئيسية • « وكانت كلمة انفعالى intens عنده كلمة متفرعةعن الاستنكار الهازىء » على حد قول ابنه ، الذى يضيف أنه كان يعترض على التأكيد الحديث على الشعور • وشأنه شأن مدرسة المنفعة العامة بأسرها كان معارضا لكل شكل من أشكال الرومانسية • وقد ارتأى أن السياسة يمكن أن يحكمها العقل ، وتوقع تحديد آراء الناس بما يزنه الدليل• فاذا بسط جانبان متعارضان فى خلاف ببراعة متساوية فثمة يقين أخلاقى فى أن العدد الأكبر سيحكم حكما صحيحا • وكانت وجهة نظره محدودة بحدود ما فى طبيعته الانفعالية من فقر ، ولكنه فى حدوده كانت له خصال الكد والنزاهة ، والعقلانية •

وواصل ابنه « جون ستيوارت مل » الذى ولد سنة ١٨٠٨ ، شكلا أخف نوعا ما من النظرية البنتامية حتى وفاته سنة ١٨٧٣ •

وخلال الجزء الأول من القرن التاسع عشر ، كان نفوذ البنتاميين على التشريع والسياسة فى بريطانيا نفوذا عظيما بدرجة مدهشة ، اذا أدخلنا فى الاعتبار ابتعادهم التام عن الاحتكام الى العاطفة •

ويسوق بنتام حججا متنوعة تأييدا للنظرة القائلة بأن السعادة

العامة هى الخير الأسمى Summum bonum وبعض هذه الحجج كانت نقدا لاذعا لنظريات أخلاقية أخرى • وفى رسالته عن السفسطات السياسية، يقول فى لغة تبدو منبئة بماركس ، ان الأخلاق الشعورية وأخلاق الزهد تخدم مصالح الطبقة الحاكمة ، وهى نتاج نظام أرستوقراطى • فأولئك الذين يعلمون أخلاقيات التضحية ، ليسوا ضحايا غلطة : وانما يريدون أن يضحى الآخرون من أجلهم • وهـو يقول أن النظـام الأخلاقى ينتج عن توازن المصـالح • فالنقابات المتحكمة تزعم أن ثمة اتحاد فى المصالح قائم مسبقا بين الحكام والمحكومين ، بيد أن المصلحين يجعلون واضحا أن هذا الاتحاد لم يوجد بعد ، ويحاولون أن يوضحوه • وهو يؤكد أن مبدأ المنفعة وحده يمكن أن يزودنا بالمعيار فى الأخلاق وفى التشريع ، ويرسى أساس علم اجتماعى • وحجته الايجابية الرئيسـة فى تأييد هذا المبدأ أنه متضمن ، فى الواقع ، فى المذاهب الأخلاقية المختلفة فى الظاهر • ومع ذلك ، فان هذا يصبح معقولا بحصر صارم لخططـه •

وثمة ثغرة واضحة فى مذهب بنتام • اذا كان كل انسان يتبع دائما لذته الخاصة فكيف نضمن أن يتبع التشريع لذة الجنس البشرى عامة؟ ان حب بنتام الغريزى للخير (الذى منعته نظرياته السيكولوجية من الاشارة اليه) حجبت المشكلة عنه • فلو كان قد عهد اليه أن يضع مجموعة من القوانين فى قطر من الأقطار ، لصاغ اقتراحاته التى يتصور فى كنفها المصلحة العامة ، لا بحيث تؤيد مصالحه الخاصة أو (بطريقة شعورية) مصالح طبقته • ولكنه لو أدرك هذه الحقيقة ، لكان عليـه أن يعدل نظرياته السيكولوجية • ويبدو أنه ظن أنه بواسطة ديمقراطية مقترنة باشراف ملائم ، يمكن مراقبة المشرعين مراقبة من شأنها أن يكون فى وسعهم فقط أن يؤكدوا مصالحهم الخاصة التى تنفع الناس عامة• ولم تكن قد تهيأت على أيامه مادة تكفى لصياغة حكم عن مدى فعالية المنظمات الديموقراطية ، ولذلك قد يلتمس العذر له فى نزعته التفاؤلية، ولكنها تبدو فى عصرنا المحرر من الوهم ساذجة الى حد ما •

ويسوق « جون ستيوارت مل » فى كتابه «مذهب المنفعة العامة» حجة مغالطة الى الحد الذى يصعب علينا معه أن نفهم كيف أنه ظن أنها سليمة • يقول : اللذة هى الشىء الوحيد المرغوب ، ومن ثم فاللذة هى الشىء الوحيد الذى يمكن أن يرغب فيه • وهو يبنى الحجة على أساس أن الأشياء الوحيدة التى يمكن رؤيتها هى الأشياء المرئية ، والأشـــياء الوحيدة التى يمكن أن نسمعها هى الاشياء المسموعة ، وبالمثل الأشياء الوحيدة التى يمكن أن نرغبها هى الأشياء المرغوبة • وهو لا يبين أن شيئا « يمكن رؤيته » اذا أمكن أن يكون مرئيا ، ولكن يمكن أن يرغب اذا كان ينبغى أن يكون مرغوبا • وعلى ذلك «يمكن أن يرغب» هى كلمة تفترض مسبقا نظرية أخلاقية ، فنحن لا نستطيع أن نستدل على ما يمكن أن يرغب مما هو مرغوب •

وفوق ذلك : اذا كان كل انسان يتبع بالفعل وحتما لذته الخاصة، فليس ثمة ميزة فى القول بأنه ينبغى أن يفعل شيئا آخر • وكانط يلح فى القول بأن « ينبغى لك أن » تتضمن « أنت تستطيع » ، وبالعكس، اذا لم تكن تستطيع فلا جدوى من القول ينبغى لك أن تفعل • فاذا كان كل انسان يلزم دائما أن يتبع لذته الخاصة ، لتحولت الأخـــلاق الى حذر : يجمل بك أن تؤيد مصالح الآخرين على أمل أن يؤيدوا بدورهم مصالحك • وبالمثل فى السياسة كل تعاون هو تبادل للمعونة والخدمات • ومن مقدمات أصحاب المنفعة العامة لا يمكن استخلاص نتيجة أخرى سليمة •

وثمة مسألتان متميزتان منطويتان : أولا ، هل كل انسان يتبع سعادته ؟ وثانيا ، هل السعادة العامة هى الغاية الصـــحيحة للفعل الانســـانى ؟ •

وحين يقال ان كل انسان يرغب فى سعادته الخاصة ، فان القضـــية تحتمل معنيين ، أحدهما بديهى والآخر باطل • فأيا ما كان ما أرغب فيه،

فاننى سأحصل على لذة ما من تحقيق رغبتى ، وبهذا المعنى ، أيا كان ما أرغب فهو لذة ، وقد يقال ، وان يكن هذا بطريقة فضفاضة الى حد ما ، ان اللذات هى ما أرغب فيه . هذا هو معنى النظرية التى هى بديهيـة .

ولكن اذا كان ما يقصد هو أننى عندما أرغب فى شىء ، فأنا أرغب فيه بسبب اللذة التى سيمنحها ، فان هذا غير صحيح عادة . فحين أجوع أرغب فى الطعام ، وبقدر ما يطول جوعى سيمنحنى الطعام لذة . بيد أن الجوع ، الذى هو رغبة ، يأتى أولا ، واللذة نتيجة للرغبة . ولست أنكر أن ثمة مناسبات تكون فيها رغبة مباشرة للذة . فاذا كنت قـد قررت أن تخصص مساء بأكمله للمسرح ، فانك ستختار المسرح الذى تظن أنه سيمنحك اللذة الأكبر . ولكن الأفعال التى تحددها على ذلك الرغبة المباشرة للذة هى أفعال استثنائية وغير ذات أهمية . فان النشاطات الرئيسية لكل شخص تحددها رغبات سابقة لحساب اللذات والآلام .

ان أى شىء أيا كان قد يكون موضوعا لرغبة ، فالمازوشى قـد يرغب فى ألمه . فالمازوشى ، بدون شك ، يستمد اللذة من الألم الذى يرغب فيه ، ولكن اللذة بسبب الرغبة ، لا العكس . فقد يرغب انسان فى شىء لا يؤثر فيه تأثيرا شخصيا اللهم الا بسبب رغبته ــ مثلا انتصار جانب فى حرب بلاده محايدة فيها . وقد يرغب فى زيادة السعادة العامة ، أو فى تخفيف الشقاء العام . أو قد يرغب ، مثل كارليل ، فى عكس هذا . وكما تتنوع رغباته ، تتنوع كذلك لذاته .

والأخلاق ضرورية لأن رغبات الناس تتصارع . والسبب الأول للصراع هو الأنانية : فمعظم الناس أكثر اهتماما برفاهتهم منهم برفاهة الآخرين . بيد أن الصراعات ممـــكنة كذلك حيث لا يكون هنالك أى عنصر من الأنانية . فرجل واحد قد يتوق أن يكون كل شـخص كاثوليكيا ، ورجل آخر قد يروم أن يصبح كل شـــخص كالفينيا .

فرغبات غير أنانية من هذا القبيل منطوية فى كثير من الأحيان فى الصراعات الاجتماعية . ان للاخلاق غرضا مزدوجا : أولا ، أن تجد معيارا لتميز به الرغبات الحسنة من الرغبات السيئة ، وثانيا ، أن تشجع بالثناء الرغبات الحسنة وتثبط بالملام الرغبات السيئة .

والجزء الأخلاقى من نظرية المنفعة العامة ، المستقل منطقيا عن الجزء السيكولوجى يقول : ان تلك الرغبات والأفعال الحسنة هى التى تعزز فى الواقع السعادة العامة . ولا حاجة فى هذا الى النية للفعل بل فقط أثره . أثمة حجة نظرية سليمة سواء لتأييد هذه النظرية أو لدحضها ؟ لقد وجدنا أنفسنا نواجه سؤالا مماثلا بالنسبة لنيتشه . فأخلاقه تختلف عن أخلاق أصحاب المنفعة العامة ، ما دامت تأخذ بأن أقلية فقط من الجنس البشرى لها أهمية أخلاقية — فينبغى اغفال سعادة أو شقاء الباقى . ولست أعتقد، أنا نفسى، أن هذا الخلاف يمكن تناوله بحجج نظرية كتلك التى يلزم استخدامها فى مسألة علمية . وواضح أن أولئك الذين استبعدوا من أرستقراطية نيتشه سيحتجون ، وتغدو المسألة على ذلك مسألة سياسية أكثر من كونها مسألة نظرية . ان أخلاق المنفعة أخلاق ديمقراطية وهى على نقيض الأخلاق الرومانسية . فالديموقراطيون يميلون الى قبولها ، ولكن أولئك الذين يؤثرون نظرة للعالم أقرب الى « بايرون » يمكن دحضهم ، فى رأى ، من الناحية العملية فقط ، وليس باعتبارات تحتكم الى الوقائع كمعارضة للرغبات .

وكان الفلاسفة الراديكاليون مدرسة انتقالية . وقد نشأ عن مذهبهم مذهبان لهما أهمية أكبر منه هو نفسه ، أعنى الداروينية والاشتراكية. وكانت الداروينية تطبيقا على الحياة الحيوانية والنباتية بأسرها ، لنظرية « مالتس » فى السكان التى كانت جزءا لا يتجزأ من سياسة واقتصاد البنتاميين — تنافس حر شامل ينعقد لواء النصر فيه للحيوانات التى

تشبه أكبر شبه الرأسماليين الناجحين • وقد تأثر « داروين » نفسه بـ « مالتس » وكان متعاطفا تعاطفا عاما مع الفلاسفة الراديكاليين • ومع ذلك ، فقد كان هنالك فارق كبير بين التنافس الذى أعجب به الاقتصاديون التقليديون والصراع على البقاء الذى ينادى به داروين قوة دافعة للتطور • « فالتنافس الحر » فى الاقتصاد التقليدى ، تصور مصطنع للغاية يحوطه سياج من القيود القانونية • فيمكنك أن تبيع بسعر أقل من منافسك ، ولكن يجب عليك ألا تقتله • فلا ينبغى لك أن تستخدم قوات الدولة المسلحة لتحصل على ما هو أفضل من أصحاب المصانع الأجانب • فأولئك الذين لم يكن لهم من حسن الحظ مايجعلهم يملكون رأسمالا يجب ألا يسعوا لتحسين نصيبهم بالثورة، ان «التنافس الحر» ، كما فهمه البنتاميون ، لم يكن بأية وسيلة حرا بالفعل •

ولم يكن التنافس الداروينى تنافسا من هذا النوع المحدود ، فلم تكن هنالك قواعد لمهاجمة العرف المتبع • فنظام القانون لا يوجد بين الحيوانات ، كما لا تستبعد الحرب فى أسلوب التنافس • واستخدام الدولة لضمان النصر فى التنافس كان ضد القواعد كما تصورها البنتاميون ، ولكن لا يمكن استبعادها من الصراع الداروينى • والواقع ، أنه وان كان داروين نفسه ليبراليا ، وان يكن نيتشه لم يشر اليه ألبتة الا اشارة الازدراء ، فان مبدأ « البقاء للأصلح » أفضى ، عندما فهم فهما تاما ، الى شىء أقرب كثيرا الى فلسفة نيتشه منه الى فلسفة بنتام • ومع ذلك ، فان هذه التطورات تنتمى الى فترة أحدث ما دام كتاب « داروين » « أصل الأنواع » قد نشر سنة ١٨٥٩ ، ولم تكن مضموناته السياسية قد أدركت فى البداية •

وعلى العكس من هذا بدأت الاشتراكية عندما كان مذهب المنفعة العامة فى ذروته ، وكنتيجة مباشرة للاقتصاد التقليدى • فقد نادى « ريكاردو » الذى كان مرتبطا ارتباطا وثيقا ببنتام ومالتس وجيمس

مل ، بأن قيمة تبادل سلعة تعزى كلية الى العمل الذى ينفق فى انتاجها.
وقد نشر هذه النظرية فى سنة ١٨١٧ ، وبعد ذلك بثماني سنوات نشر «هودجسكين» Thomas Hodgskin وكان ضابطا سابقا فى البحرية ، أول رد اشتراكى ، بعنوان : « الدفاع عن العمل ضد مطالب رأس المال » . وقد بنى حجته على أساس أنه اذا كانت تعاليم ريكاردو تقضى بأن كل قيمة تأتى من العمل ، فينبغى اذن أن تذهب كل مكافأة الى العمل، فالنصيب الذى يناله الآن مالك الأرض والرأسمالى لابد وأن يكون ابتزازا. وفى غضون ذلك أضبح «روبرت أوين» مقتنعا، بعد خبرة عملية أكبر كصاحب مصنع ، بالنظرية التى لم تلبث أن سميت بالاشتراكية . (كان أول استعمال لكلمة « اشتراكى » فى سنة ١٨٢٧، حين طبقت على اتباع « اوين » .) وقال ان الآلة حلت محل العمل ، وأن سياسة الباب المفتوح laisser faire لم تعط الطبقات العاملة وسيلة ملائمة لمقاومة سلطة الآلة . والمنهج الذى اقترحه لمعالجة هذا الشر كان أول شكل من أشكال الاشتراكية الحديثة .

ومع أن « أوين » كان صديقا « لبنتام » ، الذى استثمر مبلغا من المال له وزنه فى أعمال « أوين » ، فان الفلاسفة الراديكاليين لم ترق لهم هذه النظريات الجديدة . والواقع أن حلول الاشتراكية جعلهم أقل راديكالية وأقل تفلسفا مما كانوا . وقد ضمن « هودجسكين » مجموعة من الأتباع فى لندن ، وفزع « جيمس مل » . وكتب ما يلى:

« ان أفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة ، .. فيبدو أنهم يرتأون أنها لا ينبغى أن توجد ، وأن وجودها شر لهم . وليس لدى شك فى أن الأوغاد يعملون بين ظهرانيهم .. هم مغفلون لا يدركون أن ما قد يرغبون فيه بحماقة قد يكون فيه كارثة لهم لا تحلها بهم أيد غير أيديهم » .

وهذا الخطاب الذى كتب سنة ١٨٣١ ، يمكن أن يؤخذ على أنه

بداية الحرب الطويلة بين الرأسمالية والاشتراكية • وفى خطاب تال ، ينسب « جيمس مل » النظرية الى « اللغو الأحمق » الصادر عن « هودجسكين » ، ويضيف : « هذه الآراء ، اذا كان لها أن تنتشر ، ستكون دمارا للمجتمع المتحضر ، أسوأ من الطوفان الغامر للمغول والتتار » •

والاشتراكية ،بقدر ما تكون سياسية واقتصادية فقط ، لا تدخل فى نطاق تاريخ للفلسفة • ولكنها اكتسبت بين يدى « كارل ماركس » فلسفة • وسننظر فى فلسفته فى الفصل التالى •

كارل ماركس

كان كارل ماركس Karl Marx هو الرجل الذى يظن عادة أنه طالب بجعل الاشتراكية علمية، وأنه قام بأعظم ما قام به انسان لخلق الحركة القوية التى سادت، بالجذب أو النفور ، تاريخ أوروبا الحديث• ولا يدخل فى نطاق دراستنا هذه أن ننظر فى اقتصاده أو سياسته اللهم الا فى بعض جوانب عامة ، وانما أنوى فقط أن أتناوله كفيلسوف وكمؤثر على فلسفة الآخرين • وفى هذا الجانب من الصعب تصنيفه • فهو من ناحية ، مثله مثل « هودجسكين » ، نتيجة فلسفة الراديكاليين، يواصل نزعتهم العقلية ومعارضتهم للرومانسيين • ومن ناحية أخرى هو محى النزعة المادية، وهو الذى زودها بتفسير جديد وبارتباط جديد

بالتاريخ الانسانى • وهو من ناحية أخرى كذلك آخر بناة المذاهب الكبار ، فهو قد خلف هيجل ، وهو يعتقد مثله ، فى صيغة عقلية تلخص تطور الجنس البشرى • والتأكيد على أية ناحية من هذه النواحى على حساب النواحى الأخرى يزودنا بنظرة باطلة وشائهة لفلسفته •

وأحداث حياته تفسر ، الى حد ما ، تعقده • ولد سنة ١٨١٨ فى تريف ، مثله مثل القديس « أمبروز » • ولقد كانت «تريف» متأثرة تأثيرا عميقا بالفرنسيين ابان الحقبة الثورية والنابليونية ، وكانت أكثر انفتاحا على العالم من معظم أجزاء ألمانيا • وكان أسلافه أحبارا يهودا، ولكن والديه تحولا الى المسيحية حين كان طفلا• وقد تزوج سيدة مسيحية أرستقراطية بقى متفانيا لها طيلة حياته • وفى الجامعة تأثر بالنزعة الهيجلية التى كانت ما برحت غالبة ، كما تأثر أيضا بثورة «فويرباخ» على هيجل واتجاهه وجهة النزعة المادية• وقد جرب الصحافة ولكن « جريدة الراين » Rheinische Zeitung التى أصدرها، حظرتها السلطات لنزعتها المتطرفة• وبعد هذا، فى سنة ١٨٤٣، شخص الى فرنسا ليدرس الاشتراكية • وهنالك قابل انجلز الذى كان مديرا لمصنع فى « مانشستر » • وعن طريقة توصل الى معرفة ظرف العمل فى انجلترا والاقتصاد الانجليزى • وهو بذلك قد اكتسب ، قبل ثورات ١٨٤٨ ، ثقافة عالمية فذة • وبقدر ما كان الأمر منصبا على أوروبا الغربية ، لم يبد أى انحياز لقوميته • ولا يمكن أن يقال هذا عن أوروبا الشرقية، لأنه كان دائم الازدراء للسلافيين •

وقد أدلى بدلوه فى الثورتين الفرنسية والألمانية لسنة ١٨٤٨ ، بيد أن رد الفعل اضطره الى أن يلجأ الى انجلترا سنة ١٨٤٩ • وأنفق بقية حياته ، مع فترات فاصلة قليلة ، فى لندن ، يعانى الفقر والمرض ؛ وموت الأطفال ، ولكنه مع ذلك كان يكتب ويجمع المعرفة دون كلل• وقد كان ما يثيره دائما الى العمل ، الأمل فى الثورة الاجتماعية ، ان لم تكن فى حياته ، ففى مستقبل ليس ببعيد •

ولم يكن ماركس ، شأنه شأن بنتام وجيمس مل ، ميالا للنزعة الرومانسية ، بل كان هدفه دائما أن يكون علميا • واقتصاده نتاج الاقتصاد الانجليزى الكلاسيكى ، مع تغيير القوة الدافعة فقط • فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون ، بطريقة شعورية أو لا شعورية، الى رفاهية صاحب رأس مال فى مقابل صاحب الأرض والأجير معا ، وماركس على العكس ، شرع فى العمل ليمثل مصلحة الأجير • فكان له فى شبابه — كما يظهر فى البيان الشيوعى سنة ١٨٤٨ — الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة ، كما كان للنزعة الليبرالية على أيام « ميلتن » • ولكنه كان دائما متلهفا على الاحتكام الى البينة ، ولم يركن ألبتة الى أى حدس يتجاوز العلم •

وقد دعا نفسه ماديا ، ولكن لا من نمط القرن الثامن عشر • فماديته التى دعاها ، تحت تأثير هيجل ، جدلية ، تختلف فى نطاق هام عن النزعة المادية التقليدية ، وهى أقرب الى ما يسمى اليوم النزعة الأداتية instrumentalism • فهو يقول ان النزعة المادية القديمة قد أخطأت فى اعتبار الاحساس سلبيا ، ومن ثم نسبت النشاط بالدرجة الأولى الى الموضوع • وفى رأى ماركس ، كل احساس أو ادراك هو تفاعل بين الذات والموضوع ، فالموضوع عاريا ، بمعزل عن نشاط المدرك، محض مادة خام ، تتحول فى العملية التى تجعلها معروفة • فالمعرفة فى المعنى القديم للتأمل السلبى تجريد غير واقعى ، والعملية التى تأخذ مكانها بالفعل هى عملية تناول الأشياء • « فالسؤال المنصب على ما اذا كانت الحقيقة الموضوعية تنتمى الى الفكر الانسانى ليس سؤالا مختصا بالنظر، ولكنه سؤال عملى• وحقيقة الفكر، أعنى واقعيته وقوته، يجب اثباتها فى العمل • فالنزاع الدائر حول واقعية أو عدم واقعية فكر منعزل عن العمل هو مسألة مدرسية •• لقد فسر الفلاسفة العالم فقط بطرائق عديدة ، ولكن مهمتهم الحقيقية هى تعديله (١) » •

(١) ١٨٤٥ Eleven Theses on Feuerbach.

وأظن أننا يمكننا أن نفسر ماركس على أنه يقصد أن العمليـة التى سماها الفلاسفة متابعة المعرفة ، ليست كما ظن ، عمليـة يكون الموضوع فيها ثابتا بينما التكيف كله من جانب العارف • على العكس، الذات والموضوع كلاهما ، العارف والمعروف كلاهما ، فى عملية مستمرة للتكيف المتبادل • وهو يسمى العملية «جدلية» لأنها لا تستكمل تماما ألبتـة •

ومن الجوهر لهذه النظرية أن تنكر واقعية «الاحساس» كما يتصوره التجريبيون الانجليز • فما يحدث ، وهو أقرب ما يكون الى ما يقصدونه بـ « الاحساس » ، من الأفضل أن ندعوه « ملاحظة » تنطوى على نشاط • والواقع — وهذا ما يبدو أن ماركس يكتفى به — أننا نلاحظ فقط الأشياء كجزء من عملية نشاط متصل بها ، وأية نظرية تتغاضى عن الفعل فهى تجريد مضلل •

وبقدر ما أعرف، كان ماركس أول فيلسوف نقد فكرة «الحقيقة» من وجهة نظر النشاط والفعل هذه • وهذا النقد عنده لم يكن مؤكدا بدرجة كبيرة ، ومن ثم فلن أقول مزيدا عنه هنا ، تاركا فحص النظرية الى فصل تال •

وفلسفة ماركس فى التاريخ هى مزيج من هيجل ومن الاقتصـاد الانجليزى • فهو ، مثل هيجل ، يرى أن العالم يتطور طبقا لصـيغة جدلية، ولكنه يختلف تماما مع هيجل بصدد القوة المحركة لهذا التطور • وقد اعتقد هيجل فى كيان صوفى يدعى «الروح» ، يجعـل التاريخ الانسانى يتطور طبقا لمراحل جدل بسطها هيجل فى كتابه « المنطق » • أما لم يتحتم على الروح أن تمضى خلال هذه المراحل فهذا ما لا نراه واضحا • ويميل المرء الى افتراض أن الروح هى أن نحاول فهم هيجل ، وفى كل مرحلة نندفع الى صب ما نقرأه فى قالب موضوعى • وليس فى جدل ماركس شىء من هذه الصفة اللهم الا قدر لا مفر منه • فعند

ماركس المادة لا الروح هى القوة المحركة ، ولكنها المادة فى المعنى الخاص الذى نظرنا فيه ، لا المادة الذرية الخالية تماما من الانسان . وهذا يعنى أنه عند ماركس ، القوة المحركة هى فى الواقع ، علاقة الانسان بالمادة والجزء الهام منها هو نوع انتاجه. وبهذه الطريقة ، تغدو مادية ماركس ، اقتصادا فى الناحية العملية .

والسياسة والدين والفلسفة والفن فى أية حقبة من حقب التاريخ البشرى ، تكون طبقا لماركس ، نتاجا لطرائقها فى الانتاج، والى حد أقل ، فى التوزيع . وأظن انه لم يكن ليأخذ بأن هذا ينطبق على جميع تفاصيل الثقافة ، بل على حدودها الواسعة . ويطلق على النظرية « التصور المادى للتاريخ » . هذه قضية هامة للغاية ، وهى تعنى بوجه خاص مؤرخ الفلسفة . وأنا نفسى لا أقبل القضية على علاتها ، ولكنى أظن أنها تشمل عناصر من الحقيقة هامة للغاية ، وأدرك أنها أثرت على آرائى فى التطور الفلسفى كما عرضتها فى هذا الكتاب . فلنبدأ بالنظر فى تاريخ الفلسفة من حيث علاقته بنظرية ماركس .

فمن الجانب الذاتى ، يبدو كل فيلسوف لنفسه مرتبطا بمتابعة شىء ما يمكن أن ندعوه « الحقيقة » .. وقد يختلف الفلاسفة فى تعريف «الحقيقة» ، ولكنها على أية حال شىء ما موضوعى ، شىء ما ينبغى لكل شخص أن يتقبله بمعنى ما . ولا أحد سيرتبط بمتابعة الفلسفة اذا كان يظن أن كل فلسفة هى محض تعبير عن انحياز لامعقول ولكن كل فيلسوف سيوافق على أن فلاسفة آخرين كثيرين حركهم الانحياز ، وكانت لديهم أسباب خارجة عن حد المعقول ، لم يكونوا فى العادة شاعرين بها، فى الكثير من آرائهم . وماركس ، مثل الآخرين، يعتقد فى صدق نظرياته ، وهو لا ينظر اليها على أنها ليست الا تعبيرا عن مشاعر طبيعية عند يهودى ألمانى ينتمى للطبقة المتوسطة فى منتصف القرن التاسع عشر . فماذا يمكن أن يقال عن هذا الصراع بين الآراء الذاتية والآراء الموضوعية فى فلسفة ؟

يمكننا أن نقول ، على نطاق واسع ، ان الفلسفة اليونانية حتى أرسطو ، تعبر عن العقلية الملائمة لدولة المدينة ، والرواقية ملائمة للاستبداد العالمى، والفلسفة المدرسية تعبير فكرى عن الكنيسة كمنظمة، وأن الفلسفة منذ ديكارت ، أو على أية حال منذ لوك ، تنحو نحو جميع الآراء المسبقة للطبقة التجارية المتوسطة ، وأن الماركسية والفاشية هى فلسفات ملائمة للدولة الصناعية الحديثة • وهذا ، ما أظن ، أنه صادق هام معا • ومع هذا ، فاننى أرى أن ماركس مخطىء فى جانبين• أولا : الملابسات الاجتماعية التى يجب ادخالها فى اعتبارنا هى ملابسات سياسية بقدر ما هى ملابسات اقتصادية ، فعليها أن تنصب على القوة التى تكون الثروة شكلا واحدا فقط من أشكالها • وثانيا : السببية الاجتماعية تكف عن الانطباق حيثما تغدو مشكلة ما مشكلة تفصيلية وتقنية • ولقد بسطت أول هذين الاعتراضين فى كتابى عن « القوة »، ومن ثم فلن أقول مزيدا عنها • والاعتراض الثانى يتصل اتصالا أوثق بتاريخ الفلسفة ، وسأقدم بعض أمثلة فى مجاله •

لنأخذ أولا مشكلة الكليات • هذه المشكلة نوقشت أول ما نوقشت من أفلاطون ثم من أرسطو، والمدرسيين، والتجريبيين الانجليز ومعظم المناطقة المحدثين • فمن السخف أن ننكر أن الانحياز كان له نفوذه على آراء الفلاسفة فى هذه المسألة • فقد تأثر أفلاطون بپارمنيدس والنزعة الأورفية ، وكان يبغى عالما أزليا ، ولم يكن يسعه أن يعتقد فى الحقيقة الواقعية النهائية للتيار الزمانى • وكان أرسطو أكثر تجريبية ، ولم يكن يزدرى عالم كل يوم • وينحاز التجريبيون المتطرفون فى الأزمنة الحديثة انحيازا يتعارض مع انحياز أفلاطون : فهم يجدون أن فكرة عالم فوق الحسى Super-sensible فكرة بغيضة، وهم عازمون على أن يسيروا أشواطا طويلة ليتجنبوا الاعتقاد فيها • بيد أن هذه الأنواع المتعارضة من الانحياز مستمرة ودائمة ، وليس لها الا ارتباط بعيد فقط بالنسق الاجتماعى • وقد قيل ان حب الأزلى

خاصية مميزة للطبقة الناعمة ، التى تعيش على كد الآخرين • واننى لأشك أن يكون هذا صحيحا • فأبيكتاتوس وسبينوزا لم يكونا من السادة المنعمين • بل قد يؤثر القول على العكس ، ان تصور السماء كمكان لا جهد يبذل فيه لهو تصور الكادحين المتعبين الذين لا يرومون الا الراحة • ومثل هذه المناقشة يمكن السير فيها بلا حد ، ولا تفضى الى شيء •

ومن جهة أخرى ، عندما نأتى الى تفاصيل الجدل حول الكليات ، نجد أن كل جانب يمكن أن يخترع حججا يسلم الجانب الآخر بسلامتها • فبعض نقد أرسطو لأفلاطون فى هذه المسألة وجد قبولا كليا تقريبا • وفى أقرب الأزمنة ، وان لم يتوصل الى أى قرار ، ثمة تقنية قد تطورت، وثمة كثير من المشكلات الطارئة قد حل • ومن غير المعقول أن نأمل ، قبل مضى زمن طويل جدا ، أن يصل المناطقة فى هذه المسألة الى اتفاق نهائى •

ولنأخذ ، كمثل ثان ، الحجة الأنتولوجية • هذه الحجة ، قد ابتكرها ، كما رأينا، القديس أنسلم، ونبذها القديس توماس الأكوينى، ثم تقبلها ديكارت ، ودحضها كانط ، وأعاد اقرارها هيجل • وأظن أن من الممكن القول قولا حاسما تماما ان المنطق الحديث ، قد أثبت أن هذه الحجة غير صحيحة • وليس هذا أمرا من أمور المزاج أو النظام الاجتماعى ، انه أمر تقنى خالص • ودحض الحجة ، لا يزود بالطبع ، بأى أساس لافتراض نتيجتها أعنى وجود الله ، غير صادقة ، فلو فعلت، فليس فى وسعنا أن نفترض أن توماس الأكوينى كان يجمل به أن ينبذ الحجة •

أو فلنأخذ مسألة النزعة المادية • فهذه كلمة قمينة أن تشمل معانى كثيرة، رأينا ماركس يعدل مضمونها تعديلا جذريا• فالمجادلات الساخنة حول صدقها أو كذبها تعتمد على نطاق واسع ، فى حيويتها المتصلة ، على تجنب التعريف • فحين تعرف الكلمة ، سنجد أنه ، طبقا لبعض

التعريفات الممكنة : يثبت كذب المادية ، وطبقا لبعض التعريفات الأخرى ، قد تكون صادقة ، وان لم يكن ثمة سبب موضوعي للتفكير على هذا النحو . بينما طبقا لتعريفات ثالثة أيضا ثمة بعض أسباب تؤيدها ، وان تكن هذه الأسباب غير مقنعة . وكل هذا ، مرة أخرى ، مرهون باعتبارات تقنية ، ولا صلة له بالنظام الاجتماعي .

والحقيقة في الأمر بسيطة بالفعل شيئا ما . فما أصطلح على تسميته «فلسفة» يتألف من عنصرين مختلفين غاية الاختلاف . فمن جانب ، هنالك مسائل علمية أو منطقية ، وهذه يمكن اخضاعها لمناهج يتفق عليها اتفاقا عاما . ومن جانب آخر ، هنالك مسائل ذات أهمية عاطفية لدى أعداد كبيرة من الناس ، ليس لدينا عنها بينة متينة على أي نحو من الأنحاء . وبين المسائل الأخيرة مسائل عملية ، من المستحيل أن نبقى بعيدين عنها . فحين تكون حرب ، ينبغي لي أن أؤيد بلادي أو أدخل في صراع مؤلم مع أصدقائي ومع السلطات معا . وفي أوقات كثيرة لم يكن هنالك طريق وسط بين تأييد الدين الرسمي ومعارضته . فلسبب أو لآخر ، نجد جميعا من المستحيل أن نتخذ موقف انعزال ارتيابي في موضوعات كثيرة يقف العقل الخالص ازاءها صامتا . فـ « الفلسفة » ، بالمعنى المألوف جدا للكلمة هي الكل العضوى لقرارات من هذا القبيل مجاوزة للمعقول . بالنظر الى الفلسفة بهذا المعنى يكون رأي ماركس الذي يناضل من أجله رأيا صحيحا على نطاق واسع . ولكن حتى بهذا المعنى تتحدد الفلسفة بأسباب اجتماعية أخرى كما تتحدد بتلك الأسباب الاقتصادية . فللحرب ، بخاصة ، نصيبها في السببية التاريخية ، والانتصار في الحرب لا يكون دائما في جانب أصحاب الموارد الاقتصادية الأعظم .

ولقد هيأ ماركس فلسفته في التاريخ في قالب أوحى به اليه الجدل الهيجلي ، ولكن الواقع أنه كان هنالك ثلاثة موضوعات استأثرت باهتمامه : النزعة الاقطاعية متمثلة في صاحب الأرض ، والنزعة

الرأسمالية ويمثلها صاحب العمل فى الصناعة ، والنزعة الاشـتراكية ويمثلها الأجير • وقـد ارتآى هيجل أن الأمم أدوات لنقل الحركة الحركة الجدلية ، وقد استبدل ماركس بها الطبقات • وقد أنكر دائما كل أسباب أخلاقية أو انسانية لايثار الاشتراكية أو اتخاذ جانب الأجير، وقد ذهب لا الى أن هذا الجانب أفضل أخلاقيا ، بل الى أنه الجانب الذى اتخذه الجدل فى حركته الحتمية تماما • وكان فى وسعه أن يقول انه لم يكن يدافع عن الاشتراكية بل كان يتنبأ بها • وهذا ، مع ذلك ، قد لا يكون صحيحا تماما • وليس ثمة شك فى أنه اعتقد أن كل حركة جدلية تكون ، بمعنى ما غير شخصى ، تقدما ، وقد أخذ ، يقينا ، بأن الاشتراكية متى قامت فانها تخدم السعادة الانسانية بأكثر مما فعل الاقطاع أو الرأسمالية • هذه المعتقدات ، وان كان لا بد أنها هيمنت على حيـاته ، ظلت الى حد كبير فى خلفية كتاباته بقدر ما تعنينا هذه الكتابات • ومع هذا فهو يتخلى ، من حين الى آخر ، عن نبوءته الهادئة الى حض قوى على الثورة ، والأساس الانفعالى لتكهناته العلمية المزعومة كامن فى كل ما كتب •

واذا نظرنا الى ماركس نظرة خالصة كفيلسوف ، لوجدنا عنده نقائص خطيرة • فهو عملى الى حد الاغراق ، وهو مستغرق الى حد كبير فى مشكلات عصره ومدى رؤيته محدود داخل هـذا الكوكب ، بحدود الانسان • ومنذ « كوبرنيقوس » ، وقد صار جليا أن الانسان ليس له الأهمية الكونية التى عزاها لنفسه فى سالف الزمان • ان أى انسان يفشل فى استيعاب هذه الحقيقة لا حق له فى أن يدعو فلسفته علمية •

ويمضى مع هذا الاقتصار على الشئون الأرضية استعداد للاعتقاد فى التقدم كقانون كلى • هذا الاستعداد يطبع بطابعه القرن التاسع عشر، ويوجد عند ماركس وجوده عند معاصريه • وبسبب الاعتقاد فى أن

التقدم لا مندوحة عنه • بسبب هذا الاعتقاد فقط ظن ماركس أن من الممكن الاستغناء عن الاعتبارات الأخلاقية• فاذا كانت الاشتراكية آتية، فهى لا بد أن تكون تحسينا • وربما كان مستعدا للتسليم بأنها لا تبدو تقدما بالنسبة لملاك الأرض والرأسماليين ، ولكنها تظهر فقط أنهم أبعد عن أن ينسجموا مع الحركة الجدلية للعصر • وقد أعلن ماركس نفسه ملحدا ، ولكنه احتفظ بتفاؤل كونى لا يمكن أن يبرره الا الايمان •

ان الواضح أن كل العناصر فى فلسفة ماركس المستمدة من هيجل ليست علمية ، بمعنى أنه ليس ثمة سبب أيا كان لافتراض كونها صحيحة •

وربما كان الرداء الفلسفى الذى خلعه ماركس على اشتراكيته غير متلائم مع أساس آرائه • فمن اليسير أن نعيد بسط أهم جزء فيما كان عليه أن يقوله دون أية اشارة الى الجدل • لقد كان متأثرا بالقسوة المروعة للنظام الصناعى كما كان موجودا فى انجلترا لمائة سنة خلت ، وهذا ما عرفه معرفة كاملة عن طريق « انجلز » ومن تقارير اللجان الملكية • وقد رأى أن النظام سيتطور على الأرجح من المنافسة الحرة نحو الاحتكار ، وأن ظلمه لا بد وأن ينتج حركة ثورية بين البروليتاريا• وقد أخذ بأن البديل الوحيد للرأسمالية الخاصة فى جماعة صناعية هو ملكية الدولة للأرض ورأس المال • وليس ثمة قضية من هذه القضايا تشغل بها الفلسفة ، ومن ثم فلن أنظر فى صحتها أو بطلانها • والنقطة هى أنه اذا كانت هذه القضايا صحيحة فانها تكفى لاقامة ما هو هام عمليا فى هذا النظام • ومن ثم ينبغى اسقاط الزخارف الهيجلية وهذا ما يفيد •

وتاريخ شهرة ماركس تاريخ غريب • ففى وطنه ألهمت نظرياته برنامج الحزب الاشتراكى الديمقراطى ، الذى نما بثبات الى أن حقق فى الاقتراع العام لسنة ١٩١٢ ثلث الأصوات • وعقب الحرب العالمية

الأولى مباشرة كان الحزب الاشتراكى الديموقراطى فى دست الحكم لفترة ، وكـان « ايبرت » Ebert أول رئيس لجمهورية « فايمار » Weimer Republic ، عضوا فيه ، ولكن منذ ذلك الحين كف الحزب عن الانتماء الى المعتقد الماركسى • وفى تلك الأثناء اعتلى المؤمنون بماركس المتعصبون له مناصب الحكم • وفى الغرب لم تكن أية حركة واسعة للطبقة العاملة ماركسية ، وقد بدأ حزب العمال البريطانى فى بعض الفترات متجها ذلك الاتجاه ، ولكنه ، رغم ذلك ، انتمى الى نمط تجريبى للاشتراكية • ومع ذلك ، فان عددا كبيرا من المثقفين تأثروا تأثرا عميقا بماركس ، فى انجلترا وفى أمريكا معا • وفى ألمانيا كل دعوة لنظرياته حظرت بالقوة (١) ، ولكن من المتوقع احياؤها بعد سقوط النازية •

وعلى ذلك ، فقد انقسـمت أوروبا الحديثة وأمريكا سـياسيا وايديولوجيا الى ثلاثة معسكرات • فهنالك الأحرار الذين ما برحوا ، بقدر ما يلوح ، يتبعون لوك أو بنتام ، ولكن بدرجات متفاوتة من التكيف مع حاجات التنظيم الصناعى • وهناك ماركسيون يديرون دفة الحكم فى روسيا ، وسيغدو نفوذهم متزايدا على الأرجح فى بلاد أخرى عديدة • هذان الفريقان المنقسمان فى الرأى لا ينفصل أحدهما عن الآخر من الناحية الفلسفية انفصالا بعيد الشقة ، فكلاهما عقلانى ، وكلاهما من حيث القصد علمى وتجريبى • ولكن من وجهة نظر السياسة العلمية الانقسام بينهما حاد • وهو يظهر من قبل فى خطاب جيمس مل الذى استشهدنا بفقرة منه فى الفصل السابق ، حيث يقول : « فأفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة » •

ويجب ، مع ذلك ، التسليم بأن ثمة جوانب معينة تخضع فيها نزعة ماركس العقلانية لقيود • ورغم أنه يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور

---

(١) كتب هذا الفصل سنة ١٩٤٣ •

صحيح ، وستؤيده الأحداث ، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) الى أولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقية معها . وهو يأمل قليلا من الاقناع ، فكل شيء يأتي من حرب الطبقة . وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة ، وفي نظرية الطبقة السائدة ، وان لم تكن الجنس السائد . وصحيح أنه، كنتيجة للثورة الاجتماعية ، من المتوقع أن يختفي التقسيم الى طبقات في نهاية المطاف ، تاركا مكانه لانسجام سياسي واقتصادي كامل . ولكن هذا مثل أعلى بعيد ، مثله مثل البعث Second Coming ، وفي أثناء ذلك ، هنالك الحرب والديكتاتورية ، والالحاح على المعتقد الايديولوجي .

والفريق الثالث في الرأي الحديث ، يمثله سياسيا النازي والفاشيون ، وهو يختلف من الناحية الفلسفية عن الفريقين الآخرين اختلافا أعمق مما يختلف أحدهما عن الآخر . وأسلافه الفلاسفة هم روسو وفشته ونيتشه . وهو يؤكد على الارادة ، وبالأخص ارادة القوة ؛ وهذه الارادة كما يعتقد ، تتركز في بعض السلالات والأفراد، يكون لهم من ثم حق حكم الآخرين .

وحتى روسو كان للعالم الفلسفي وحدة معينة . وقد اختفت هذه الوحدة في أيامنا ، ولكن ربما لن يكون ذلك لوقت طويل. ويمكن استعادتها بالاسترداد العقلاني لأذهان الناس ، ولكن ليس بطريقة أخرى ، حيث ادعاءات السياسة لا يمكن أن تولد الا النزاع .

برجسون

(أ)

كان « هنرى برجسون » Henri Bergson الفيلسوف الفرنسى البارز فى هذا القرن . وقد أثر فى «وليم جيمس» و «وايتهد» ، وكان له نفوذ له وزنه على الفكر الفرنسى . ولقد استخدم «سوريل» Sorel ، وقد كان داعية متحمسا للنزعة النقابية وهو مؤلف كتاب « خواطر عن العنف » Reflections on Violence ، أقول استخدم النزعة اللاعقلانية البرجسونية ليبرر حركة عمالية ثورية ليس لها هدف محدد . ومع ذلك فقد تخلى « سوريل » ، فى نهاية الأمر عن النزعة النقابية وصار ملكيا . وكان التأثير الرئيسى لفلسفة برجسون تأثيرا محافظا ، وقد انسجمت فى يسر مع الحركة التى بلغت ذروتها فى « فيشى » . بيد أن النزعة

اللاعقلانية البرجسونية قد أغرت الكثيرين اغراء غير مرتبط بالسياسة ، من هؤلاء على سبيل المثال « برنارد شو » ، حيث نجد مؤلفه « العودة الى متوسلاه » Back to Methuslah برجسونيا خالصا . فاذا ما تركنا السياسة جانبا ، فاننا نتناول هذه الفلسفة فى جانبها الفلسفى الخالص. ولقد تناولتها بشىء من الاستفاضة من حيث كونها تمثل تمثيلا رائعا الثورة على العقل، تلك الثورة التى اذ بدأت بروسو، سيطرت بالتدريج على مجالات أوسع فأوسع فى الحياة والفكر فى العالم (١) .

والتصنيف المتبع فى الفلسفات يجرى كقاعدة اما طبقا للمناهج التى تصطنعها أو للنتائج التى تصل اليها : « فالتجريبية » و « الأولية » تصنيف بالمناهج ، و « الواقعية » و « المثالية » تصنيف بالنتائج . ومحاولة تصنيف فلسفة برجسون بأى من هاتين الطريقتين لاتكاد تنجح، حيث انها تدخل فى جميع الأقسام المتعارف عليها .

بيد أن ثمة طريقة أخرى لتصنيف الفلسفات ، وهى أقل دقة ، ولكنها ربما كانت أكثر عونا لأولئك الذين ليسوا فلاسفة . وبهذه الطريقة يأتى مبدأ التصنيف طبقا للرغبة الغالبة التى أفضت بالفيلسوف الى التفلسف . وعلى ذلك ستكون لدينا فلسفة الشعور المستلهمة من حب السعادة ، والفلسفات النظرية المستلهمة من حب المعرفة ، والفلسفات العملية المستلهمة من حب الفعل .

وبين فلسفات الشعور سنضع كل أولئك الذين هم فى المقام الأول متفائلون أو متشائمون ، كل أولئك الذين يقدمون لنا خططا للخلاص ، أو الذين يحاولون أن يثبتوا أن الخلاص مستحيل ، الى هذه الفئة تنتمى معظم الفلسفات الدينية . وبين الفلسفات النظرية سنضع المذاهب الكبرى ، ذلك لأنه وان تكن الرغبة فى المعرفة نادرة ، فقد كانت منبع

(١) بقية هذا الفصل هو فى أساسه اعادة لمقال نشر فى مجلة The Monist سنة ١٩١٢

كل ما هو ممتاز فى الفلسفة . ومن جهة أخرى فان الفلسفات العملية هى تلك التى تعتبر الفعل الخير الأسمى ، تنظر الى السعادة كنتيجة للنشاط الناجح ، والمعرفة مجرد أداة لهذا النشاط . والفلسفات من هذا الطراز قد تكون شائعة بين الأوربيين الغربيين اذا كان الفلاسفة أناسا عاديين ، ولما كان الفلاسفة نوادر حتى الأزمنة الحديثة فان الممثلين الرئيسيين لهم فى الحقيقة هم البراجميون وبرجسون . وفى نشأة هذا الطراز من الفلسفة يمكننا أن نرى ، كما يفعل برجسون، ثورة انسان الفعل الحديث على سلطة اليونان، وبوجه خاص سلطة أفلاطون ، أو يمكننا أن نربط هذه الثورة ، كما يبدو أن « شيلر » ينحو هذا المنحى ، بالنزعة الامبريالية والسيارة . ان العالم الحديث يطالب بفلسفة من هذا القبيل ، والنجاح الذى أنجزته ليس بالتالى مثيرا للدهشة .

وفلسفة برجسون ، بخلاف معظم مذاهب الماضى ، فلسفة ثنائية : فالعالم عنده ينقسم الى قسمين متباينين ، الحياة من جانب ، ومن جانب آخر المادة ، أو بالأحرى ذلك الشىء الجامد الذى ينظر اليه الفكر كمادة . والعالم بكافته هو الصدام والصراع بين حركتين متعارضتين : الحياة التى تصعد الى أعلى والمادة التى تهبط الى أسفل . فالحياة قوة عظمى ، دافع حى ضخم يبدأ مع بداية العالم ، ويلتقى بمقاومة المادة ، ويكافح ليشق طريقا عبرها ، ويتعلم بالتدريج أن يستخدم المادة بالتنظيم . وينشطر هذا الدافع نتيجة العقبات التى يصادفها الى تيارات متباعدة ، مثل الرياح فى زاوية الطريق ، يخضع للمادة خلال التكيفات التى تفرضها المادة عليه ، بيد أنه يحتفظ دائما بقدرته على النشاط الحر ، مكافحا دائما ليجد منافذ جديدة ، باحثا دائما عن حرية أكبر للحركة وسط جدران المادة المواجهة له .

والتطور لا يفسر فى المقام الأول بالتكيف بالبيئة ، وانما يفسر التكيف فقط منعطفات والتواءات التطور ، مثل منعطفات طريق وهو

يقترب من المدينة فى قطر جبلى • بيد أن هذا التشبيه ليس ملائما ملاءمة تامة ، فليس هنالك مدينة ، وليس هنالك هدف محدد فى نهاية الطريق الذى يقطعه التطور • فالنزعة الآلية والنزعة الغائية تعانيان من ذات النقص : فكلتاهما تفترض أنه ليس ثمة طرافة جوهرية فى العالم • والنزعة الآلية تنظر الى المستقبل على أنه متضمن فى الماضى ، مادامت تعتقد أن الغايةالتى ستتحقق يمكن معرفتها مسبقا، فهى تنكر أن تشمل النتيجة أية طرافة جوهرية •

وضد هاتين النظرتين معا ، وان يكن بتعاطف مع النزعة الغائية أكبر منه مع النزعة الآلية ، يأخذ برجسون بأن التطور هو فى الحقيقة تطور ابداعى ، أشبه بعمل فنان • دافع للفعل ، حاجة غير محددة ، توجد لدينا ، ولكن الى أن تشبع الحاجة من المستحيل أن نعرف طبيعة ما يشبعها • فمثلا ، يمكننا أن نفترض أن ثمة رغبة مبهمة عند الحيوانات العمياء لكى تكون قادرة على ادراك الموضوعات قبل أن تحتك بها • وقد أفضى هذا الى جهود نتج عنها ابداع العيون • وقد أشبع البصر الرغبة ولكن لم يكن من الممكن تخيله سلفا • ولهذا السبب ، فلا سبيل الى التنبؤ بالتطور ، كما لا يمكن للحتمية أن تدحض المناصرين للارادة الحرة •

هذا المخطط الواسع يملؤه تفسير للتطور الحـالى للحياة على الأرض • والقسم الأول من التيار كان فى النبـاتات والحيوانات ، فالنباتات تهدف الى اختزان الطاقة فى مستودع ، والحيوانات تستهدف استخدام الطاقة فى الحركات الفجائية والسريعة • ولكن بين الحيوانات، فى مرحلة تالية ، ظهر تشعيب جديد : أصبحت الغريزة والعقل منفصلين تقريبا • ولا يكون أحدهما ألبتة بدون الآخر تماما ، ولكن فى الأساس العقل هو شقاء الانسان ، بينما ترى الغريزة أفضل ما تكون فى النمل والنحل ، وبرجسون • فالتقسيم بين العقل والغريزة تقسيم أساسى فى

الفلسفة ، كثير منه من نوع « ستانفورد » و « مرتون » ، مع كون الغريزة هى الصبى الحسن والعقل الصبى السىء .

والغريزة أفضل ما تكون تسمى الحدس . يقــول برجسون : « بالحدس أعنى الغريزة التى غدت نزيهة واعية بذاتها ، قادرة على أن تنظر مليا فى موضوعها وتتسع به اتساعا لاحد له . » ووصف أفعال العقل ليس من السهل دائما أن تتابعه ، ولكن اذا كان علينا أن نفهم برجسون يجب أن نبذل قصارانا .

وحين يترك الذكاء أو « العقل » يدى الطبيعة ، يتخذ موضوعه الرئيسى الجامد غير العضوى » ، يمكنه فقط أن يشكل فكرة واضحة عن المنقطع والساكن ، وتصوراتها بعضها خارج البعض مثل الموضوعات فى المكان ، لها نفس الاستقرار . فالعقل يفصل فى المكان ويثبت فى الزمان ، وهو لم يصنع لكى يفكر فى التطور ، بل ليمثل الصيرورة كسلسلة من الحالات . ويتميز العقل بعجز طبيعى عن فهم الحياة » . فالهندسة والمنطق وهما النتاجان النموذجيان للعقل يمكن تطبيقهما على الأجسام الصلبة ، ولكن فيما عدا هذا يلزم للادراك السليم أن يراجع الاستدلال ، والادراك السليم ، كما يقول برجسون بحق ، هو شىء مختلف للغاية . فيلوح أن الأجسام الصلبة هى شىء ما أبدعه الذهن بغرض تطبيق العقل عليها ، مثلما أبدع طــــولات الشــطرنج ليلعب الشطرنج عليها . وقد قيل لنــا أن أصــل العقل واصــل الموضوعات المادية متلازمان وقد تطور كلاهما بتكيف متبادل . فلابد أن عمليــة واحدة خرطت المادة والعقل فى نفس الوقت من خامة كانت تحــوى كليهما .

هذا التصور لنمو متزامن للمادة والعقل هو تصــــور بارع ، ويستحق أن يفهم . وانني لأظن أن المقصود به بوجه عام هو : أن العقل هو قوة رؤية الأشياء منفصلة بعضها عن البعض ، والمادة هى ما هــو

مقسم الى أشياء متميزة • وفي الواقع ليس هنالك أشياء صلبة منفصلة، بل فقط تيار صيرورة لا نهاية له ، لا يصير فيه شيء وليس هنالك شيء يصير اليه هذا اللاشيء • ولكن الصيرورة قد تكون حركة الى أعلى أو حركة الى أسفل : وحين تكون حركة الى أعلى تسمى حياة ، وحين تكون حركة الى أسفل تكون ، ما يخطىء فهمه العقل ، وهو ما يدعى المادة • وانني لأفترض أن العالم يتشكل على شكل مخروط المطلق في قمته ، لأن الحركة الى أعلى تضم الأشياء معا ، بينما الحركة الى أسفل تفصل بينها ، أو على الأقل يبدو أنها تفعل ذلك • ولكي تكون حركة الذهن الصاعدة قادرة على أن تشق طريقها عبر الحركة الهابطة للأجسام الساقطة التي تنهمر عليها ، فيلزم أن يكون بمستطاعها أن تشق ممرات بينها ، وعلى ذلك فكما تشكل العقل ، ظهرت المخططات والممرات ، وتوزع التيار الأصلي في أجسام منفصلة • ويمكن للعقل أن يقارن بسكين قاطعة ، ولكن له خاصية تخيل أن الدجاجة هي دائما الأجزاء المنفصلة التي تقسمها السكين القاطعة •

يقول برجسون « يسلك العقل دائما وكأنما قد فتنه تأمل داخل المادة القاصرة • انها الحياة تتطلع الى الخارج ، واضعة ذاتها خارج ذاتها ، متخذة طرائق الطبيعة غير المنظمة من حيث المبدأ ، لكي توجهها بالفعل » • فاذا سمح لنا أن نضيف صورة أخرى للصور العديدة التي نمثل بها فلسفة برجسون ، يمكننا أن نقول ان العالم سكة حديد معلقة واسعة الأرجاء ، تكون الحياة فيها هي القطار الصاعد ، والمادة هي القطار الهابط • ويتألف العقل من مشاهدة القطار الهابط حين يتخطى القطار الصاعد الذي نكون فيه • وواضح أن الغريزة أو الحدس هو الملكة الأسمى التي تركز انتباهها على قطارنا • ومن الممكن القفز من قطار الى آخر ، ويحدث هذا عندما نصبح ضحايا عادة آلية ، وهذا هو لب العنصر الهزلي • ولا غرو ، ففي وسعنا أن نقسم أنفسنا الى أجزاء، جزء صاعد وجزء هابط ، والهابط وحده هو العنصر الهزلي • بيد

أن العقل ليس هو ذاته حركة هابطة ، فهو لايعدو كونه ملاحظـــة للحركة الهابطة بواسطة الحركة الصاعدة •

ان العقل الذى يفرق الأشياء ، هو فى نظر برجسون ، نوع من الحلم ، فهو ليس فعالا ، كما ينبغى أن تكون حياتنا كلها ، بل تأمليا محضا• فنحن حين نحلم ، تتناثر أنانا ، فيتجزأ ماضينا الى شذرات ، أشياء يتداخل فى الواقع بعضـها مع البعض الآخر ، وترى كوحدات صلبة متفرقة : وكل ما وراء المكان يهبط بذاته فى المكانية ، التى ليست شيئا آخر غير التفرق • وعلى ذلك فكل عقل ، ما دام يفرق ، فهو ينحو نحو الهندسة • والمنطق الذى يتناول تصورات تقع بأسرها كل منـها خارج الآخر ، هو فى الواقع ثمرة الهندسة ، متبعا اتجـاه المادية • والاستنباط والاستقراء كلاهما يتطلبان حدسا مكانيا وراءهما، « فالحركة التى تكون المكانية عند نهايتها ترسى على طول مجراها ملكة الاستقرار ، مثلما تكون ملكة الاستنباط عقلية تماما » • وهـــذا الحدس يخلقهما فى الذهن ، وكذلك يخلق النظام فى الأشياء الـــذى يجده العقل فيها • وعلى ذلك فالمنطق والرياضيات لا تمثل مجهـــودا روحيا ايجابيا ، بل محض سير خلال النوم ، تعلق فيه الارادة ، ولم يعد الذهن فيه فعالا • فالعجز فى الرياضيات هو من ثم علامة على النعمة الالهية ــ وهو لحسن الطالع عجز شائع الى حد كبير •

ولما كان العقل مرتبطا بالمكان، فالغريزة أو الحدس مرتبطة بالزمان• ان احدى السمات الجديرة بالملاحظة فى فلسفة « برجسون » ، أنه بخلاف معظم المفكرين ، يعتبر الزمان والمكان كمتباينين تباينا عميقـا• فالمكان ، وهو الصفة المميزة للمادة ، ينشأ عن تحليل التدفق الذى هو وهمى فى الواقع ، ومفيد الى نقطة معينة ، فى الناحية العملية ، ولكنه مضلل تماما فى النظرية • وعلى العكس من ذلك ، الزمان هو الصفة المميزة الجوهرية للحياة أو الذهن • يقول «برجسون» : « حيثمـا

كان شيء ما يحيا ، فثمة سجل مفتوح في مكان ما ينقش فيه الزمان » .
بيد أن الزمان الذي يتحدث عنه هنا ليس الزمان الرياضي، أي التجمع المتجانس للحظات خارجية متبادلة . فالزمان الرياضي عند «برجسون» هو في الحقيقة شكل من أشكال المكان ، أما الزمان الذي من لب الحياة ، فهو ما يدعوه ديمومة . وهذا التصور في الديمومة هو تصور أساسي في فلسفته ، وهو يظهر من قبل في أول كتبه . « الزمان والارادة الحرة » ، ومن الضروري أن نفهمه ، اذا شئنا فهم مذهبه . ومع ذلك فهو تصور صعب للغاية ، وأنا نفسي لم أفهمه فهما تاما ، وبالتالي لا يمكنني أن آمل في أن أشرحه بكل الوضوح الفكري الذي ، ولا شك ، يستحقه .

لقد قيل لنا : « ان الديمومة الخالصة هي الشكل الذي تفترضه حالات شعورنا حينما تتيح أنانا لذاتها الحياة ، وحين تحجم عن فصل حالتها الراهنة عن حالاتها السابقة » . فهي تشكل الماضي والحاضر في كل عضوي واحد ، حيث يكون هنالك نفاذ متبادل وتعاقب دون تمايز . « فمع أنانا ، يكون تعاقب دون تشكل خارجي متبادل ، وخارج الأنا ، في المكان الخالص ، يكون تشكل خارجي متبادل بدون تعاقب » .

« والمسائل المتصلة بالذات والموضوع ، وتمايزهما واتحادهما ، ينبغي أن توضع في حدود الزمان أكثر من وضعها في حدود المكان » . في الديمومة التي نرى فيها أنفسنا نعمل ، هنالك عناصر منفصلة، ولكن في الديمومة التي نعمل فيها ، تذوب حالاتنا بعضها في البعض الآخر . فالديمومة الخالصة هي أشد ما تكون بعدا عن التشكل الخارجي ، وأقل ما تكون مخترقة بالتشكل الخارجي ، ديمومة يمتلىء فيها الماضي بحاضر جديد تماما . ولكن حينئذ تتوتر ارادتنا الى أقصى حد ، فعلينا أن نجمع الماضي الذي ينقضي ، وأن ندفع به ككل غير منقسم الى الحاضر . في مثل تلك اللحظات نملك بحق أنفسنا ، بيد

أن لحظات كهذه نادرة • فالديمومة هي خامة الواقع الحقيقية ، التى هى صيرورة دائمة ، وليست ألبتة شيئا مصنوعا •

والديمومة تنكشف قبل كل شيء فى الذاكرة ، ذلك لأن الماضى فى الذاكرة يبقى حيا فى الحاضر • وعلى ذلك تغدو نظرية الذاكرة ذات أهمية عظيمة فى فلسفة « برجسون » • ويعنى كتاب « المـادة والذاكرة » باظهار العلاقة بين الذهن والمادة ، اللذين يتأكد كونهما معا حقيقيين ، بتحليل للذاكرة ، التى هى « بالضبط نقطة تقاطع الذهن والمـادة » •

ويقول « برجسون » ان هنالك شيئين مختلفين اختلافا جذريا ، وهما كلاهما يسميان عادة ذاكرة ، ويؤكد «برجسون» بشدة على التمييز بينهما • فهو يقول : « يبقى الماضى حيا فى شكلين متميزين : أولا ، فى الميكانيزمات الحركية ، وثانيا فى الذكريات المستقلة» • فمثلا يقال عن رجل أنه يتذكر قصيدة اذا أمكنه أن يرددها عن ظهر قلب، أعنى اذا اكتسب عادة معينة تمكنه من أن يعيد فعلا سابقا • ولكنه قد يكون قادرا ، على الأقل نظريا ، أن يردد القصيدة دون أى ذكرى عن المناسبات السابقة التى طالعها فيها ، وعلى ذلك فليس هنالك أى شعور عن الأحداث الماضية منطو فى هذا النوع من الذاكرة • والنوع الثانى الذى يستحق وحده أن يدعى ذاكرة ، يتبدى فى ذكريات عن مناسبات منفصلة ، حين كان يطالع القصيدة ، كل ذكرى منها فريدة ولها تاريخها • وهنا ، يظن ، أنه لاداعى هناك لعادة ، ما دامت كل حادثة حدثت مرة واحدة فقط، وكان عليها أن تصنع انطباعها فى الحال• ويفترض أن كل شيء حدث لنا يتذكر على نحو ما، ولكن، كقاعدة، ماهو نافع فقط يأتى للشعور• والقصور الظاهرى فى الذاكرة ليس فى الحقيقة، كما يحاول أن يثبت ذلك ، قصورا فى الجزء العقلى من الذاكرة ، ولكن فى الميكانيزم الحركى الذى يحول الذاكرة الى فعل• ويؤيد هذه النظرة

مناقشة فى فسيولوجيا المخ ووقائع فقدان الذاكرة ، ينجم عنها ، مايأخذ به برجسون من أن الذاكرة الحقة ليست وظيفة للمخ . فالماضى لابد أن تنهض به المادة يتخيله الذهن . والذاكرة ليست انبثاقا من المادة ، بل العكس أقرب الى الحقيقة اذا كنا نقصد بالمادةما يتجمع فى الادراك الملموس ، الذى يشكل دائما ديمومة معينة .

« فالذاكرة يلزم أن تكون ، من حيث المبدأ، قوة مستقلة استقلالا مطلقا عن المادة . ومن ثم ، فاذا كانت الروح هى الحقيقة الواقعية ، فيمكننا هنا ، فى ظاهرة الذاكرة ، أن نحتك بها احتكاكا تجريبيا » .

وفى الطرف المقابل للذاكرة الخالصة ، يضع «برجسون» الادراك الخالص الذى يتخذ ازاءه موقفا واقعيا متطرفا فى واقعيته . يقول : « فى الادراك الخالص ، نوضع فعليا خارج أنفسنا ، فنحن نلمس واقع الموضوع بحدس مباشر » . وعلى ذلك ، فهو يوحد توحيدا تاما بين الادراك وبين موضوعه الذى يكاد يأبى أن يدعوه عقليا بالمرة . يقول : « الادراك الخالص الذى هو أدنى درجة فى الذهن ــ الذهن بدون ذاكرة ــ هو فى الحقيقة جزء من المادة ، كما نفهم المادة » . والادراك الخالص يتألف من الفعل البازغ ، ويتمثل واقعه فى نشاطه . وبهذه الطريقة يغدو المخ ملائما للادراك ، لأن المخ ليس أداة للفعل . ووظيفة المخ هى أن يحصر حياتنا العقلية فيما هو نافع عمليا . ولكن المرء يجمع للمكل شىء يمكن أن يدرك ، بيد أننا فى الواقع ندرك فقط ما يعنينا . « فالبدن يتجه دوما صوب الفعل، ووظيفته الجوهرية أن يحصر حياة الروح فى نطاق الفعل » . فهو فى الواقع ، أداة للاختيار .

وينبغى لنا الآن أن نعود الى موضوع الغريزة أو الحدس ، كمقابل للعقل . ولقد كان ضروريا أولا أن نصف وصفا اجماليا الديمومة والذاكرة ، حيث ان نظريات برجسون في الديمومة والذاكرة مفترضة

مقدما فى هذا الوصف للحدس . ففى الانسان ، كما يوجد الآن ، يكون الحدس هامشا أو ظلا للعقل : لقد دفع به بعيدا عن المركز لكونه أقل نفعا من العقل ، بيد أن له استعمالات أعمق تجعل من المرغوب فيه أن نعيده الى مكانة أعظم . ويرغب «برجسون» فى أن يجعل العقل «يعود الى صميم ذاته ، ويوقظ قدرات الحدس التى ما برحت فى سبات داخله » . والعلاقة بين الغريزة والعقل تقارن بالعلاقة بين البصر واللمس . ويذكر لنا أن العقل لا يعطينا معرفة بالأشياء على بعد ، وان قيل ان وظيفة العلم شرح كل الادراكات فى حدود اللمس .

يقول « برجسون » : « ان الغريزة وحدها هى المعرفة على بعد . ولها بالذكاء نفس العلاقة التى للبصر باللمس » . ويمكننا أن نلاحظ بهذه المناسبة أن « برجسون » ، كما يظهر ذلك فى فقرات كثيرة ، متخيل تقود فكره ، دائما ، الصور البصرية .

والصفة الجوهرية المميزة للحدس هى أنه لا يقسم العالم الى أشياء منفصلة ، كما يفعل العقل ، ومع أن «برجسون» لا يستخدم هذه الكلمات ، ففى وسعنا أن نصف الحدس بأنه تركيبى وليس تحليليا . فهو يدرك عددا وافرا ، ولكنه عدد وافر من عمليات متداخلة ، لا من أجسام خارجية تقع فى المكان . وفى الحقيقة ليس هنالك أشياء : «فالأشياء والحالات هى مشاهد فقط للصيرورة ، يأخذ بها ذهننا . فليس ثمة أشياء بل أفعال فقط . » هذا المشهد للعالم الذى يظهر العقل صعبا وغير طبيعى ، هو سهل وطبيعى للحدس . فالذاكرة لا تزود بأى شاهد على المقصود ، ذلك لأنه فى الذاكرة يستمر الماضى فى الحاضر ويتخلله . وبصرف النظر عن الذهن سيظل العالم على الدوام يموت ويولد من جديد ، ولن يكون للماضى واقع ، وبالتالى لن يكون ثمة ماض . انها الذاكرة برغبتها فى الربط ، هى التى تجعل الماضى والمستقبل واقعين وتخلق من ثم ديمومة حقيقية وزمانا حقيقيا .

والحدس وحده يمكنه أن يفهم هذا المزج بين الماضى والمستقبل ، فهما بالنسبة للعقل يظلان خارجين فى المكان ، خروج الواحد منهما عن الآخر • وبارشاد الحدس ندرك أن « الشكل هو فقط لقطة واحدة من مشهد الانتقال » ، وسيرى الفيلسوف « العالم المادى ينصهر فى تدفق واحـد » •

ويرتبط ارتباطا وثيقا بمزايا الحدس نظرية «برجسون» عن الحرية وثناؤه على الفعل • فهو يقول : « ان الكائن الحى هو ، فى الواقع ، مركز للفعل • فهو يمثل خلاصة معينة من الاحتمال تدخل فى العالم ، أعنى بذلك ، كمية معينة من الفعل الممكن » • والحجج ضد حرية الارادة تعتمد فى جانب منها على افتراض أن شدة الحالات النفسية كم ، قابل ، على الأقل نظريا ، للقياس العددى ، هـذا الرأى يتولى « برجسون » دحضه فى الفصل الأول من « الزمان والارادة الحرة » • فيذكر لنا أن القائل بالجبر يعتمد جزئيا ، على الخلط بين الديمومة الحقيقية وبين الزمان الرياضى ، الذى يعتبره « برجسون » بالفعل شكلا من أشكال المكان • ويبنى القائل بالجبر موقفه فى جانب منه على الزعم الذى لا سند له ، القائل بأنه عندما تحدث حالة فى المخ تتحدد حالة الذهن نظريا • و « برجسون » حريص على تأكيد أن العكس هو الصحيح ، أعنى أن حالة المخ تتحدد حين تحدث حـالة الذهن • ولكنه يعتبر الذهن أكثر تمييزا من المخ ، ومن ثم يأخذ بأن حالات عديدة مختلفة للذهن يمكن أن تطابق حالة واحدة للمخ • ويصل من ذلك الى أن الحرية الحقيقية ممكنة : « نحن أحرار حـين تنبع أفعالنا من شخصيتنا ككل ، وحين تعبر عنها ، وحين يكون لهـا ذلك الشبه بها الذى يجده المرء أحيانا بين الفنان وبين عمله » •

وفيما تقدم من موجز ، حاولت فقط وبصفة رئيسية أن أبسط آراء «برجسون»، دون أن أنوه بالأسباب التى أدلى بها تأييدا لصحتها•

وهذا أيسر مما لو كان الأمر مع معظم الفلاسفة ، ما دام أنه ، كقاعدة، لم يقدم أسبابا لآرائه ، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها ، وعلى سحر أسلوب رائع • وهو مثل المعلنين يعتمد على البيان المثير المتنوع ، وعلى الشرح الظاهرى لكثير من الوقائع الغامضة • وتشـكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءا كبيرا للغاية من العملية كلها التى يزكى بها آراءه للقارىء • وعدد التشبيهات عن الحياة التى توجد فى أعماله يتخطى عددها عند أى شاعر معروف لى • يقول ان الحياة مثل محارة تنفجر الى شظايا تتشكل من جديد محارات • هى مثل الحزمة • لقد كانت فى البداية « ميلا نحو التجمع فى مستودع ، كما تفعل بوجـه خاص الأجزاء الخضراء للنباتات » • بيد أن المستودع يجب ملؤه بالماء المغلى الذى يتصاعد منه البخار • « ويجب أن تتدفق الانبثاقات دون انقطاع ، وكل منها ، حين يسقط ، يكون عالما » • ومرة أخرى يقول: « تلوح الحياة فى مجموعها كموجة ضخمة ، اذ تبدأ من المركز تنتشر خارجه ، والتى تكاد فى كل محيط الدائرة أن تتوقف وتتحـول الى تذبذب • وعند نقطة واحدة ، يقهر المانع ويمر الدفع فى حرية »• ثم هنالك الذروة العظيمة التى تقارن فيها الحياة بمهمة الفروسـية • « فجميع الكائنات العضوية من أدناها الى أرقاها ، من الأصول الأولى للحياة حتى الزمن الذى نعيش فيه ، وفى جميع الأمكنة والأزمنة ، لا تفعل الا أن تشهد دفعة واحدة ، انعكاس حركة المادة ، وهى دفعـة غير منقسمة فى ذاتها • وكل ما هو حى يصمد معا ، والكل يخضـع لنفس الدفع الهائل • فالحيوان يأخذ مكانه فوق النبات ، ويتخطى الانسان الطبيعة الحيوانية ، والانسانية ككل ، فى المكان وفى الزمان، بمثابة جيش هائل يعدو بجانب وأمام وخلف كل منا ، فى هجـوم ساحق قادر على ضرب كل مقاومة والقضاء على الكثير من العقبات وربما الموت أيضا » •

بيد أن الناقد المعتدل ، الذى يشعر أنه محض مشاهد ، وربما

كان مشاهدا غير متعاطف ، فى الهجوم الذى يعلو به الانسان على الحيوانية ، قد يميل الى الظن بأن التفكير الهادىء اليقظ يصعب أن يتلاءم مع هذا الشكل من الممارسة • فحين يقال له ان التفكير هو مجرد وسيلة للفعل ، وأنه الدافع الوحيد لتجنب العقبات فى الميدان ، قد يشعر بأن مثل هذا الرأى قد ينتسى الى ضابط فارس لا الى فيلسوف عمله فى نهاية الأمر ، مع الفكر : قد يشعر أنه فى انفعال الحركة العنيفة وصخبها لا مكان لموسيقى العقل الخافتة ، ولا راحة للتأمل المنزه حيث السعى الى العظمة ، لا بالشغب، بل بعظمة العالم المنعكسة • وفى تلك الحالة ، قد يجنح الى التساؤل عما اذا كانت هنالك آية أسباب لتقبل مثل هذا الرأى القلق عن العالم • واذا سأل هذا السؤال ، سيجد، اذا لم أكن مخطئا ، أنه ليس هنالك سبب أيا كان لتقبل هذا الرأى ، سواء فى العالم أم فى كتابات « برجسون » •

(ب)

والأساسان الآخران فى فلسفة « برجسون » ، بقدر ما يعدو الأمر رأيا خياليا شاعريا عن العالم ، هما نظريتاه عن المكان والزمان • ونظريته عن المكان لازمة لادانته للعقل ، فاذا فشل فى ادانته للعقل فسينجح العقل فى ادانته له ، اذ بين الاثنين حرب لا هوادة فيها • ونظريته عن الزمان ضرورية لدفاعه عن الحرية ، ولنجاته مما دعاه «وليم جيمس» « عالم الكتلة » ، ولنظريته عن التيار المستمر الذى لا يتدفق فيه شىء ؛ وللتفسير الكامل للعلاقات بين الذهن والمادة • وعلى ذلك سيكون حسنا أن نركز ، فى النقد ، على هاتين النظريتين • فاذا كانتا باطلتين، فلن يبقى شىء اللهم الا ملحمة خيالية يحكم عليها بأسس جمالية أكثر مما يحكم بأسس عقلية • وسأبدأ بنظرية المكان لكونها أبسط الاثنتين •

وتظهر نظرية « برجسون » عن المكان كاملة وواضحة فى كتابه

« الزمان والارادة الحرة » وهى ، من ثم ، تنتمى الى أقـدم أجزاء فلسفته • ففى الفصل الأول يؤكد أن الأكبر والأقل يتضمنان المكان، ما دام يعتبر الاكبر هو مايحتوى بصفة جوهرية الاقل • وهو لايقدم أية حجج ، كائنة ما كانت سليمة أو فاسدة ، تأييدا لهذا الرأى ، بل يتعجب فقط ، كما لو كان يعطينا جزما واضحا بالتناقض reductio ad absurdum « كما لو كان المرء ما يزال يسـتطيع أن يتحـدث عن المقدار حيث لا تكون كثرة ولا مكان ! » • والحالات الواضحة ، مثل اللذة والألم، تجر عليه ، على العكس من ذلك ، الكثير من الصعوبات ، ولكنه لم يشك ألبتة ، ولم يعاود فحص المبدأ ، ولم يعاود فحص المبدأ الـذى انطلق منـه •

وفى الفصل التالى يتمسك « برجسون » بنفس الفرضـية فيما يختص بالعدد • فهـو يقول : « بقـدر ما نبغى رسم العـدد لأنفسنا ، وليس الأرقام والكلمات فقط ، فاننا نضطر الى الاسـتعانة بصورة ممتدة » ، « وكل فكرة واضحة عن العدد تنطوى على صورة بصرية فى المكان » • هاتان الجملتان تكفيان لاظهار أن « برجسون » — كما سأحاول أن أثبت ذلك — لايعرف ما هو العدد ، وليس لديه هو نفسه فكرة واضحة عنه • ويتبدى هذا أيضا فى تعريفه : «يمكن تعريف العدد بوجه عام كمجموعة من الوحدات ، أو اذا تحدثنا بمزيد من الدقة ، كمركب من الواحد والكثرة • » •

وفى مناقشة هذه القضايا ينبغى لى أن ألتمس صبر القـارىء للحظة ، بينما أوجه الانتباه الى بعض التمييزات التى قد تلوح فى بداية الأمر متحذلقة ، ولكنها فى الحقيقة أساسية • فثمة أشياء ثلاثة مختلفة تماما خلط بينها « برجسون » فى الأحكام الآنفة ، أعنى بها : (١) العدد ، التصـور العـام القابل للتطبيق على الأعداد الجـزئية المتنوعة ، (٢) الأعداد الجزئية المتنـوعة ، (٣) المجموعات المتنـوعة التى يمكن أن تنطبق عليها الأعداد الجزئية المتنوعة • وهذه الأخيرة

هى التى يفوم «برجسون» بتعريفها حين يقول ان العدد هو مجموع وحدات • فالاثنى عشر حواريا والاثنى عشرة قبيلة فى اسرائيل والاثنى عشر شهرا ، والعلامات الاثنى عشر لدائرة البروج ، كلها مجموعات لوحدات ، ولكن لا واحدة منها هى العدد ١٢ ، وناهيك عن أن تكون عددا بوجه عام ، كما ينبغى أن تكون كذلك طبقا للتعريف آنف الذكر • والواضح أن العدد ١٢ ، هو شيء ما مشترك بين هذه المجموعات كلها، ولكنه لا يكون مشتركا بينها وبين مجموعات أخرى ، كما هو الشأن فى اثنى عشرات الكريكت • من هنا فالعدد ١٢ ليس مجموعة من اثنى عشر حدا ؛ وليس هو كذلك شيء تشترك فيه المجموعات كلها ، والعدد بوجه عام هو صفة مميزة للعدد ١٢ أو ١١ أو أى عدد آخر ، ولكنه ليس صفة مميزة للمجموعات المتنوعة التى لها اثنى عشر أو أحد عشر حدا •

وعلى ذلك فعندما « نلوذ بصورة ممتدة » ، متبعين نصيحة « برجسون » ، مثلا اثنى عشرة نقطة كتلك التى نحصل عليها من ستة فى كل من زهرى النرد ، لم نحصل بعد على صورة العدد ١٢ • فالعدد ١٢ هو فى الواقع ، شيء ما أشد تجريدا من أية صورة • وقبل أن يقال عنا ان لدينا أى فهم للعدد ١٢ ، يتحتم علينا أن نعرف ما يكون بين المجموعات المختلفة من عنصر مشترك ، وهذا شيء لا يمكن تخيله لأنه مجرد • لقد نجح « برجسون » فقط فى أن يجعل نظريته عن العدد مقبولة فى الظاهر ، بالخلط بين المجموعة الجزئية وبين عدد حدودها . ومرة ثانية بالخلط بين هذا العدد وبين العدد بوجه عام •

والخلط هنا أشبه بخلطنا بين رجل شاب وبين الشباب ، وبخلطنا بين الشباب وبين التصور العام « حقبة فى الحياة البشرية » ، فاذا بنينا بعد ذلك الحجة على أن للشباب ساقين لأن للشاب ساقين، تحتم أن يكون للتصور العام « حقبة من الحياة البشرية » ساقان • والخلط

هام لأنه بمجرد أن يدرك يتبين أن النظرية القائلة بأن العدد أو العدد الجزئى يمكن تخيلهما فى المكان يتعذر الدفاع عنهــا • وهذا لا يفنــد نظرية « برجسون » فى العدد فقط ، وانما يفند أيضا نظــريته الأعم القائلة بأن كل الأفكار المجردة وكل المنطق مستمد من المكان •

ولكن بصرف النظر عن مسألة الأعــــداد فهل نجيز تأكيــــد «برجسون» أن كل كثرة من الوحدات المنفصلة تنطوى على مكان ؟ وقد نظر هو فى بعض الحالات التى تبدو مناقضة لهذا الرأى ، مثــل الأصوات المتعاقبة • فحين نسمع خطوات عابر فى الطريق ، فاننا ، على حد قوله ، نتمثل فى رؤيتنا مواقفه المتعاقبة ، وعندما نســـمع قرعات ناقوس ، فنحن اما أن نتخيله يتأرجح الى الخلف والى الأمام ، واما أن نخرط الأصوات المتعاقبة فى مكان فكرى • بيد أن هذه مجرد ملاحظة صاحب رؤية بصرية منصبة على سيرته الذاتية ، وهى توضح الملاحظة التى أبديناها من قبل ، ألا وهى أن آراء « برجسون » تعتمد على هيمنة حاسة البصر عنده • فليس ثمة ضرورة منطقية لخـــرط ضربات ساعة فى مكان متخيل : ومعظم الناس ، فيما أظن ، يعدونها دون مساعد مكانى • وعلاوة على ذلك فان « برجسون » لا يتــذرع بسبب يدعم به رأيه الذاهب الى أن المكان ضرورى • فهو يفترض هذا وكأنه شىء واضح ، ويشرع فورا فى تطبيقه على حالة الأزمنة • وحيثما بدا أن ثمة أزمنة مختلفة بعضها خارج البعض الآخر ، تتخيل الأزمنة — على حد قوله — منتشرة فى المكان • وفى الزمان الواقعى ، كــذلك الذى تزودنا به الذاكرة ، تتداخل الأزمنة المختلفة بعضها فى البعض ، ولا يمكن عدها لأنها ليست منفصلة •

والرأى القائل بأن الانفصال ينطوى على المكان يفترض كــونه الآن راسخا ، ويستخدم استخداما استنباطيا لاثبات أن المكان متضمن حيثما كان هنالك انفصال واضح ، وان كان ثمة سبب آخر ضئيل قد يعن للشك فى مثل هذا الأمر • وعلى ذلك فالأفكار المجردة ، مثلا ،

يستبعد بعضها البعض : فالبيــاض مختلف عن الســواد ، والصحة مختلفة عن المرض ، والجنون مختلف عن الحكمة • ومن هنا فجميع الأفكار المجردة تنطوى على المكان ، ومن ثم يكون المنطق ، وهــو يستخدم الأفكار المجردة ، فرعا من فروع الهندسة ، ويعتمد العقل بأسره على عادة مفترضة هى عادة تخيل الأشياء جنبا الى جنب فى المكان • هذه النتيجة التى يستند اليها كل ما يدين به « برجسون » العقل ، ترتكز ارتكازا كليا ، بقدر ما يسعنا اكتشاف ذلك ، عــلى خاصية شخصية تؤخذ خطأ على أنها ضرورة فى الفكر ، أعنى بها خاصية الرؤية البصرية للمتعاقبات على أنها منتشرة فى خط • ومثل الأعداد يبين لنا أنه اذا كان « برجسون » على صواب ، لما استطعنا ألبتة أن نصــل الى الأفكار المجردة ، التى يفترض كونهــا ، هكذا ، مشربة بالمــكان• وعلى العكس ، كوننا نستطيع فهم الأفكار المجــردة (من حيث كونها مقابلة للأشياء الجزئية التى تمثلها) يبدو كافيا لاثبات كونه على خطأ فى اعتباره العقل مشربا بالمكان •

وأثر سىء من الآثار السيئة لفلسفة ضد العقل ، كمثل فلســفة « برجسون » ، هو أنها تزدهر على أغلاط العقل وتشوشاته • ومن هنا فقد سيقت الى ايثار التفكير السىء على التفكير الحسن ، والى أن تعلن أن كل صعوبة مؤقتة لا سبيل الى حلها ، والى أن تعتبر كــل خطأ أحمق فهو يكشف عن افلاس العقل وانتصار الحدس • ان فى أعمال «برجسون» الكثير من التلميحات الى الرياضيات والعلم ، وقد تبدو هذه التلميحات القارىء غير المبالى معززة لفلسفته تعزيزا عظيما• وفيما يختص بالعلم ، وبخاصة علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء ، لست مختصا لنقد تفسيراته ، ولكن فيما يختص بالرياضيات ، فقد تعمــد أن يؤثر الأخطاء التقليدية على أحدث الآراء التى انعقد لها الغلبة بين الرياضيين فى الثمانين سنة الأخيرة • وفى هذا سار على ما ســار عليه معظم الفلاسفة • وفى القرن الثامن عشر ، وفى بدايات القرن التاسع

عشر ، عزز حساب اللامتناهي في أسسه ، مع أنه قد تطور تطورا طيبا كمنهج ، بمغالطات كثيرة وقدر كبير من التفكير المشوش • وقد وضع هيجل واتباعه أيديهم على هذه المغالطات لتعززهم في محاولتهم اثبات أن كل الرياضيات متناقضة تناقضا ذاتيا • وترتب على ذلك أن هـذا الوصف الهيجلي لتلك الأمور قد جرى في مجرى فكر الفلاسفة ، حيث بقي زمنا طويلا بعدما قضى الرياضيون على كل الصعوبات التي يرتكن اليها الفلاسفة • وطالما أن الهدف الرئيسي الفلاسفة هو أن يبينوا أن لا شيء يمكن تعلمه بالصبر والتفكير التفصيلي ، بل ينبغي بالأحرى أن نعيد تغرضات الجهلة تحت عنوان «العقل» اذا كنا هيجليين وتحت عنوان « الحدس » لو كنا برجسونيين ؛ طالما أن الأمر كذلك فسيظل الفلاسفة حريصين على أن يبقوا جهلة بما قام به الرياضيون من جهـد لمحو الأخطاء التي استغلها هيجل •

وبصرف النظر عن مسألة العدد ، التي نظرنا فيها من قبل ، فان النقطة الرئيسية التي يمس « برجسون » الرياضيات عندها هي نبذه لما يطلق عليه التمثيل « السينمائي » للعالم • فالرياضيات تتصور التغير ، بل والتغير المستمر كمكون من متتالية من الحالات ، ولكن «برجسون» على العكس ، يؤكد أنه ليس ثمة متتالية من الحالات يمكنها أن تمثـل ما هو مستمر ، وأن الشيء لا يكون في التغير في أية حالة بالمرة • والرأي القائل بأن التغير يتكون من متتالية من الحالات المتغيرة يدعوها سينمائية ، هذا الرأي ، على حد قوله ، طبيعي للعقل ، ولكنه باطـل في أساسه • فالتغير الحقيقي يمكن فقط أن يفسر بديمومة حقيقية ، وهو يتضمن تداخلا للماضي في الحاضر ، لا تعاقبا رياضيا لحالات ثابتة • هذا ما يطلق عليه نظرة « دينامية » بدلا من نظرة « ثابتة » • والمسألة هامة ، ورغم صعوبتها لا يسعنا أن نغفلها •

وموقف « برجسون » تصوره ــ وما يقال في النقد يمكن أيضا تصويره تصويرا مناسبا ــ حجة « زينون » عن السهم • « فزينون »

يبنى حجته على أساس أن السهم ما دام يوجد ببساطة فى المكان الذى يكون فيه ، فعلى ذلك يكون السهم فى انطلاقه ساكنا دائما . وقد لا تبدو هذه الحجة ، للوهلة الأولى ، قوية بدرجة كبيرة . وسيقال بالطبع ان السهم يكون حيث يكون فى لحظة واحدة ، ولكنه فى لحظة أخرى يكون فى مكان آخر ، وهذا بالضبط هو ما يكون الحركة . والحق أن ثمة مصاعب تنشأ من استمرار الحركة ، اذا أصررنا على الزعم بأن الحركة هى أيضا متقطعة . هذه المصاعب التى وصلنا اليها هكذا غدت لزمن طويل مخزون السلع التى يتاجر بها الفلاسفة . ولكن اذا كنا ، بالرياضيات ، نتجنب الزعم بأن الحركة متقطعة أيضا، لن نقع فى مصاعب الفيلسوف . فآلة العرض السينمائى التى يكون فيها عدد لامتناه من الصور ، والتى لا يكون فيها ألبتة صورة تالية ؛ لأن عددا لامتناهيا يقع بين أية صورتين ، سيمثل تمثيلا كاملا حركة مستمرة . فأين اذن تقع قوة حجة زينون ؟

يفترض « زينون » ضمنيا جوهر نظرية « برجسون » فى التغير . أعنى أنه عندما يكون شىء فى عملية تغير مستمر ، حتى لو كان فقط تغيرا فى الوضع ، فلابد أن يكون فى الشىء حالة داخلية ما من التغير . ولابد أن يكون الشىء فى كل لحظة ، مختلفا اختلافا جوهريا عما عساه أن يكون لو لم يكن يتغير . ثم يبين بعد ذلك أن السهم يكون عند كل لحظة ببساطة حيث يكون ، بالضبط كما يكون لو كان ساكنا . ومن ثم يستنتج أنه لا يمكن أن يكون هنالك شىء من قبيل حالة الحركة . ويشايع بذلك الرأى القائل بأن حالة الحركة جوهرية للحركة، ويستدل على أنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة وأن السهم فى سكون دائما .

وعلى ذلك فان حجة « زينون » ، وان تكن لا تمس الوصف الرياضى للتغير ، فانها تدحض ، بداهة ، نظرة للتغير ليست بعيدة عن

نظرة « برجسون » • فكيف يستقبل « برجسون » اذن ، حجـــة « زينون » ؟ يستقبلها بانكار أن يكون السهم فى أى مكان • وبعد بسط حجة « زينون » يرد : « نعم اذا افترضنا أن السهم يمكن أن يكون فى نقطة ما فى مساره • ونعم أيضا اذا حدث للسهم المتحرك أن يتزامن مع وضع لا يتحرك • ولكن السهم لا يكون ألبتة فى أية نقطة فى مساره » • هذا الرد على « زينون » ، أو رد وثيق الشـبـه به ، بصدد أخيل والسلحفاة ، يظهر فى كل كتبه الثلاثة • وواضح أن نظرة « برجسون » متناقضة ، والتساؤل عن امكانها يقتضى مناقشـة نظرته فى الديمومة • وحجته الوحيدة فى تأييدها هى القضية القائلة بأن النظرة الرياضية عن التغير « تنطوى على القضية السخيفة القائلة بأن الحركة تتألف من لا متحركات » • بيـد أن السخف البـادى فى هذه النظرة يعزى فقط للشكل اللفظى الذى بسطها فيها ، ويتبدد حالما ندرك أن الحركة تنطوى على علاقات • فالصداقة ، مثلا ، تنجم عن أناس يكونون أصدقاء ولا تنجم عن صداقات ، والنسب ينجم عـن الرجال لا عن الأنساب • وعلى ذلك فالحركة تنجم عما هو متحرك لا عن الحركات • وهى تفصح عن واقعة كون شىء فى أماكن مختلفة فى الأزمان مختلفة ، وعن جواز أن تظل الأماكن مختلفة حتى ولو تقاربت الأزمان معا • ومن ثم فان حجة «برجسون» ضد النظرة الرياضية للحركة ، تتحول فى نهاية التحليل ، الى محض لعب بالألفاظ • وبهذه النتيجة يمكننا أن نمضى قدما الى نقد نظريته فى الديمومة •

ترتبط نظرية « برجسون » فى الديمومة بنظريته فى الذاكرة • وبمقتضى هذه النظرية تبقى الأشياء المتذكرة حية فى الذاكرة ، ومن ثم تتداخل مع الأشياء الحـاضرة : فالماضى والحاضر لا يكون كل منهما خارجا عن الآخر ، بل يمتزجان فى وحدة الشعور • والفعل ، على حد قوله ، هو ما يكون الوجود ، ولكن الزمان الرياضى هو محض وعاء سلبى ، لا يفعل شيئا ، ومن ثم فهو لا شىء • والماضى ، عـلى

حد قوله : هو ذلك الذى لم يعد ينشط والحاضر هو القائم بالنشاط . ولكن فى هذه القضية ، كما هو الأمر طوال وصفه للديمومة ، يفترض « برجسون » بطريقة لاشعورية الزمان الرياضى ، وبدون هـــذا تخلو أحكامه من المعنى . فما المقصود بقوله « الماضى هو فى الجـــوهر ما لم يعد ينشط » ، اللهم الا أن الماضى هو ما مضى نشاطه ؟ والكلمتان « لم يعد » كلمتان معبرتان عن الماضى ، لشخص لم يكن لديه التصور المعتاد للماضى كشىء خارج الحاضر ، وقد لا يكون لهاتين الكلمتين معنى . وعلى ذلك فهذا التعريف يقع فى الدور . وما يقوله هو بالفعل ، « الماضى هو ما يكون فعله فى الماضى » . وكتعريف لا يمكن اعتبار هذا مجهودا مواتيا . وينطبق الأمر بالمثل على الحاضر . لقـــد قيل لنا ان الحاضر « هو ما يكون فاعلا » . بيد أن الكلمة « يكون » تعرف بالضبط تلك الفكرة عن الحاضر التى كان يلزم تعريفها . فالحاضر هو ما يكون فاعلا ، كمقابل لذلك الذى كان فاعلا أو سيكون فاعلا . وأعنى بذلك القول ، ان الحاضر هو ما يكون فعله فى الحاضر ، لا فى الماضى ولا فى المستقبل . فالتعريف واقع فى الدور مرة أخرى . وثمة فقرة أسبق فى نفس الصفحة تعزز لنا تصوير الأغلوطة . يقول : « ان ما يكون ادراكنا المحض هو فعلنا البـــادىء .. وعلى ذلك فواقع ادراكنا يكمن فى نشاطه ، فى الحركات التى تطيله ، وليس فى تزايد قوته : فالماضى فكرة فقط ، والحاضر فكرة — محركة » . هذه الفقرة تجعل من الواضح تماما أن « برجسون » حين يتحدث عن المـــاضى لا يقصد الماضى بل ذاكرتنا الحاضرة عن الماضى . فالماضى حـــين وجد كان نشيطا نشاط الحاضر الآن ، فلو كان تفسير « برجســـــون » صحيحا لتعين أن تكون اللحظة الحاضرة هى اللحظة الوحيدة فى تاريخ العالم بأسره التى تحتوى على أى نشاط . ففى الأزمنة البعيدة ، كان هنالك ادراكات أخرى لها من النشـــــاط ومن الواقعية فى أيامها ما

لادراكاتنا الحاضرة ، فالماضى فى يومه ، لم يكن بأى وجه فكرة فقط ولكنه كان فى طابعه الجوهرى ما يكونه الحاضر الآن بالضبط . ومع ذلك فان « برجسون » ينسى ببساطة هذا الماضى الحقيقى ، ومايتحدث عنه هو الفكرة الحاضرة عن الماضى . ان الماضى الحقيقى لا يمتزج بالحاضر ، ما دام ليس جزءا منه ، ولكن هذا أمر مختلف للغاية .

ان نظرية « برجسون » عن الديمومة والزمان ترتكز برمتها ارتكازا تاما على الخلط الابتدائى بين الحدوث الحاضر لتذكر وبين الحدوث الماضى الذى يتذكر . ولكن لكون الزمان مألوفا لنا غاية الالف ، فان الدور المنطوى فى محاولته استنباط أن الماضى هو ما لم يعد نشيطا ، يتضح فورا . وفى الحقيقة ، ان ما يقدمه « برجسون » لهو وصف للفارق بين الادراك والتذكر — وكلاهما واقعتان فى الحاضر — وبين ما يعتقد هو نفسه أنه قدمه وصفا للفارق بين الحاضر والماضى . وحالما يدرك هذا الخلط تعتبر نظريته مجرد نظرية تغفل الزمان اغفالا تاما .

ان الخلط بين التذكر الحاضر وبين الحادثة الماضية المتذكرة ، وهو الخلط الذى يبدو فى صميم نظرية «برجسون» فى الزمان ، لهو مثال لخلط أعم ، يفسد قدرا كبيرا من فكره ، بل وقدرا كبيرا أيضا من فكر معظم الفلاسفة المحدثين — أعنى الخلط بين فعل المعرفة وبين ما هو معروف . ففى الذاكرة يكون فعل المعرفة فى الحاضر ، بينما يكون المعروف فى الماضى ، وعلى ذلك فبالخلط بينهما يغدو التمييز بين الماضى والحاضر ضبابيا .

وهذا الخلط بين فعل المعرفة والموضوع المعروف خلط لا مفر منه على طول كتابه « المادة والذاكرة » . وهو مدخر فى استخدام كلمة « صورة » التى شرحت فى مستهل الكتاب . فهنالك قرر أنه بصرف النظر عن النظريات الفلسفية ، فان كل شىء نعرفه يتألف من

« صور » تشكل بالفعل العالم كله • يقول «برجسون» : « أدعو مادة مجموع الصور وادراك المادة الذى يحيل الى هذه الصور عينها المتصلة بالفعل النهائى لصورة واحدة جزئية، أعنى جسمى •» وسيلاحظ أن المادة وادراك المادة ، تبـعا له ، يتألفان من ذات الأشياء عينها • فالمخ ، على حد قوله ، مثل سائر العالم المادى ، وهو من ثم صـورة اذا كان العالم صـورة •

وما دام المخ الذى لا أحد يراه ، ليس صورة بالمعنى العـادى، فاننا لا ندهش لقوله ان صورة يمكن أن تكون بدون أن تدرك• ولكنه يشرح ، فيما بعد ، أن الفارق ، فيما يختص بالصور ، بين ما هـو موجود وبين ما هو موجود مدرك شعوريا ، هو فارق فى الدرجـة فقط • وربما يفسر هذا فقرة أخرى يقول فيها : « ماذا يمكن أن يكون موضوعا ماديا غير مدرك، صورة غير مصورة، ان لم يكن نوعا من حالة عقلية لا شعورية؟ » وأخيرا يقول : «ان الكل واقع قرابة، تشابها، وباختصار علاقة بالشعور ـــ هذا ما نسلم به للمثالية حين ندعو الأشياء صورا• ومع ذلك فهو يحاول أن يهدىء من شكلنا الابتدائى بقوله بأنه يبدأ عند نقطة قبل أن يصل اليها أى زعم من مزاعم الفلاسفة • يقول: « سنفترض مؤقتا أننا لا نعرف شيئا عن نظريات المادة ونظريات الروح ولا شىء عن المناقشات بصدد واقعية أو مثالية العالم الخارجى • هنا أجدنى فى حضرة الصور » • وفى المقدمة الجديدة التى كتبها للطبعة الانجليزية يقول : « بالصورة نقصد وجودا معينا هو أكثر من ذلك الوجود الذى يدعوه المثالى تمثيلا ، ولكنه أقل من ذلك الوجود الذى يدعوه الواقعى شيئا ، هو وجود يقع فى منتصف الطريق بين «الشىء» وبين «التمثيل» •»

والتمييز الذى فى ذهن « برجسون » فى الفقرات التى أوردناها آنفا ، ليس ، فيما أظن ، هو التمييز بين تخيل الصورة كحدوث عقلى،

وبين الشيء متخيلة صورته كموضوع . وهو يفكر فى التمييز بين الشيء كما هو وبين الشيء كما يظهر . والتمييز بين الذات وبين الموضوع، بين الذهن الذى يفكر ويتذكر وتكون له صوره من ناحية ، وبين الموضوعات المفكر فيها والمتذكرة ، أو المتخيلة صورها من ناحية أخرى ـ هذا التمييز ، بقدر مايسعنى الحكم ، غائب تماما من فلسفته . وغيابه هو دينه الحقيقى الذى يدين به للمثالية ، وهو دين يؤسف له غاية الأسف . ففى حالة « الصور » كما رأينا فى التو ، يمكنه ذلك أولا من أن يتحدث عن الصور كمحايدة بين الذهن والمادة ؛ ثم من أن يؤكد أن المخ صورة بالرغم من كونه لم يتخيل ألبتة كصورة ، ثم من افتراض أن المادة وادراك المادة هما نفس الشيء . بيد أن الصورة غير المدركة (مثل المخ) هى حالة عقلية لاشعورية، بينما، أخيرا، نجد أن استخدام كلمة «صورة» وان كان لا ينطوى على أية نظريات ميتافيزيقية فانه ، مع ذلك يتضمن أن كل واقع « قرابة، تشابها ، وباختصار ، علاقة » بالشعور .

كل هذه الضروب من الخلط تعزى الى الخلط ابتداء بين ما هو ذاتى وبين ما هو موضوعى . فالذات ـ فكرة أو صورة أو ذكرى ـ هى واقعة حاضرة فى ، والموضوع قد يكون قانون الجاذبية أوصديقى « جونز » أو برج الأجراس العتيق فى البندقية . فالذات عقلية وهى هنا والآن . ومن ثم فاذا كانت الذات والموضوع أمرا واحدا فالموضوع عقلى هنا والآن، فصديقى «جونز» وان كان يعتقد نفسه فى أمريكا الجنوبية وأنه موجود لذاته، هو بالفعل فى رأسى ويوجد بفضل تفكيرى فيه ، وبرج أجراس القديس ميخائيل ، رغم حجمه الضخم ، ورغم أنه لم يعد له وجود منذ أربعين عاما خلت ، ما برح موجودا ، ويوجد كاملا داخلى . هذه الأحكام ليست محاكاة ساخرة لنظريات «برجسون» فى المكان والزمان ، هى مجرد محاولة لاظهار المعنى الفعلى المحدد لتلك النظريات .

والخلط بين الذات والموضوع ليس قاصرا على « برجسون » بل هو شائع لدى مثاليين وماديين كثيرين . فكثير من المثاليين يقولون ان الموضوع هو بالفعل الذات ، وكثير من الماديين يقولون ان الذات هى بالفعل الموضوع . وهم يتفقون فى ظنهم أن هذين الحكمين جد مختلفين، بينما يأخذون فوق ذلك بأن الذات والموضوع ليسا مختلفين. وفى هذا الجانب ، يمكننا أن نسلم بأن « لبرجسون » فضلا ، اذ أنه مستعد للتوحيد بين الذات والموضوع استعداده للتوحيد بين الموضوع والذات . وحالما ينحى هذا التوحيد يسقط مذهبه كله : أولا نظرياته فى المكان والزمان ، ثم اعتقاده فى المصادفة الواقعية ، ثم ادانته للعقل ، وأخيرا وصفه للعلاقات بين الذهن والمادة .

وبالطبع ، فان جزءا كبيرا من فلسفة « برجسون » ، وعلى الأرجح الجزء الذى يعزى اليه القدر الأكبر من شعبيته ، لا يعتمد على الحجة ولا يمكن أن يقوض بالحجة . وصورته الخيالية للعالم معتبرة كمجهود شاعرى ليست قابلة فى صميمها لاقامة الدليل عليها أو اسقاطه . يقول « شكسبير » ان الحياة ليست الا ظلا يسير، ويقول « شيللى » انها أشبه بقبة من زجاج تكثر ألوانه ، ويقول « برجسون » انها محارة تتفتت الى أجزاء تتحول من جديد الى محارات . فاذا كنت تؤثر صورة برجسون أفضل من غيرها ، فهى لهذا وحده مشروعه .

والخير الذى يأمل « برجسون » أن يراه متحققا فى العالم هو الفعل من أجل الفعل . وكل تأمل خالص يدعوه « حلما » ، ويدينه بسلسلة من الصفات التى تحط من قدره : جامد، أفلاطونى، رياضى، منطقى ، عقلى . وأولئك الذين يرغبون فى شىء من التنبؤ بالغاية التى يحققها الفعل يخبرون بأن الغاية المتنبأ بها لن تكون شيئا جديدا، لأن الرغبة ، مثل الذاكرة تتوحد بموضوعها . وعلى ذلك ، فقد أدنا ،

فى الفعل ، بأن نكون عبيدا عميانا للغريزة : فقوة الحياة تدفعنا قدما من خلفنا بلا كلل ودون توقف . ليس ثمة مكان فى هذه الفلسفة للحظة البصيرة التأملية ، فعندما نرقى على الحياة الحيوانية ، نغدو واعين بالغايات الأعظم التى تحرر الانسان من حياة السائمة . فأولئك الذين يتراءى لهم النشاط بدون غرض خيرا كافيا سيجدون فى كتب « برجسون » صورة ممتعة للعالم . ولكن أولئك الذين يرون أنه لكى يكون للفعل أية قيمة ، يتحتم أن يكون مستلهما من رؤية ما ، من ايذان متخيل بعالم أقل ايلاما وأقل اجحافا ، وأقل امتلاء بالصراع ، من عالم حياتنا الجارية ، أولئك الذين ، فى كلمة ، ينبنى فعلهم على التأمل ، لن يجدوا فى هذه الفلسفة شيئا مما يبحثون عنه ، ولن يأسفوا على أنه ليس هنالك سبب يبرر الظن بكونها صادقة .

وليم جيمس

كان « وليم جيمس » Wiliam James في بداية أمره (١٨٤٢ ــ ١٩١٠) عالم نفس ، ولكنه كان مهما فى الفلسفة لاعتبارين : فهو الذى ابتكر النظرية التى دعاها « التجريبية الأصيلة » ، وكان أحد ثلاثة من زعماء النظرية المسماة « البراجمية » أو « الأداتية » • وفى المتأخر من حياته أصبح الزعيم المميز للفلسفة الأمريكية • وقد قادته دراسته للطب الى النظر فى علم النفس ، وكتابه العظيم فى هذا الموضوع ، والمنشور سنة ١٨٩٠ ، بلغ أعلى مقام ممكن من الامتياز • ومع ذلك فلن أتناوله طالما أنه كان اسهاما فى العلم أكثر منه اسهاما فى الفلسفة•

وكان لاهتمامات « وليم جيمس » الفلسفية جانبان ، أحدهما

علمى ، والآخر دينى • فى الجانب العلمى أمدت دراسة الطب أفكاره بسيل نحو النزعة المادية ، ومع ذلك ، فقد كانت عواطفه الدينية تكبح جماحها • وكانت مشاعره الدينية مشاعر بروتستانتية للغاية ، جد ديموقراطية ، ومفعمة للغاية بالحماس للود الانسانى • وقد رفض رفضا باتا أن يتبع أخاه « هنرى » فى نفاجيته المفـــرطة • يقول « جيمس » : « ان أمير الظلام قد يكون سيدا مهذبا ، كما يقال لنا أنه كذلك ، ولكن أيا كان اله الأرض والسماء ، فليس فى الوسع بالتأكيد أن يكون أمير الظلام سيدا مهذبا » • هذا حكم له طابعـه المميز للغاية •

وقد جعله حنان قلبه الدافئ ومرحه البهيج محبوبا فى كل مكان تقريبا • والشخص الوحيد الذى لم يكن يشعر نحوه بالحب هـو ، فيما أعلم ، « سانتايانا » Santayana الذى وصف « وليم جيمس » رسالته فى الدكتوراه بأنها « نموذج كامل فى الرداءة » • ولقد كان بين هذين الرجلين تعارض فى المزاج لا شئ يمكن أن يتغلب عليـه • وقد كان « سانتايانا » أيضا يعجب بالدين ولكن بطريقة جد مختلفة • لقد كان يعجب به جماليا وتاريخيا ، لا كمعين على الحياة الأخلاقية ، وكمـــا كان طبيعيا ، كان يفضل بدرجة كبـــيرة الكاثوليكية على البروتستانتية • ولم يتقبل عقليا أية عقيدة من العقائد المسيحية ، ولكنه كان يقنع باعتقاد الآخرين فيها ، وكان هو نفسه ، يعجب اعجابا عظيما بما كان يعتبره الأسطورة المسيحية • وعند « جيمس » أن موقفـا كهذا لا يمكن الا أن يبدو موقفا لاأخلاقيا • وقد احتفظ عن أسلافه البيوريتان بايمان عميق وطيد وهو ما له أكبر الأهمية فى الســـلوك الحميد ، وجعله شعوره الديمقراطى عاجزا عن أن يتقبل فكرة حقيقة للفلاسفة وحقيقة للعامة • لقد بقى التعارض المزاجى بين البروتستانت والكاثوليك قائما بين غير التقليديين ، فكان « سانتايانا » مفكرا حرا كاثوليكيا ، وكان « وليم جيمس » بروتستانتيا وان يكن هرطقيا •

وقد نشرت نظرية « جيمس » فى التجريبية الأصيلة لأول مرة سنة ١٩٠٤ ، فى مقال بعنوان « هل الشعور موجود ؟ » • وقد كان الغرض الرئيسى لهذا المبحث انكار كون العلاقة بين الذات والموضوع علاقة أساسية • لقد جرى الفلاسفة الى ذلك العصر على الأخذ كقضية مسلمة بأن ثمة نوعا من المصادفة تسمى « معرفة » يكون فيها كيان العارف أو الذات على وعى بالكيان الآخر ، كيان المعروف أو الموضوع، وقد كان العارف يعتبر ذهنا أو نفسا ، والموضوع المعروف قد يكون شيئا ماديا ، ماهية أزلية ، ذهنا آخر ، أو الشعور الذاتى ، متوحدا مع العارف • وكاد كل شىء فى الفلسفة المتقبلة أن يرتبط بثنائية الذات والموضوع • والتمييز بين الذهن والمادة والمثل الأعلى التأملى ، والتصور التقليدى « للحقيقة » ، كل هذا يحتاج الى اعادة النظر فيه بصفة جذرية اذا لم يتقبل التمييز بين الذات والموضوع على أنه تمييز أساسى •

وأنا من جانبى مقتنع بأن « جيمس » كان على حق فى هذا الأمر ، ويستحق ، على هذا الأساس وحده ، منزلة عالية بين الفلاسفة• وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعنى هو ، وأولئك الذين يتفقون معه بصدق نظريته • ولكن فلنتابع حججه •

يقول ان الشعور « هو اسم للاكيان ، ولا حق له فى مكان بين المبادىء الأولى• وأولئك الذين ما برحوا يتشبثون به يتشبثون بمحض صدى اشاعة باهتة خلفتها «النفس» المتلاشية وراءها، فى جو الفلسفة» • ويستطرد قائلا : « ليس هنالك خامة بدائية أو كيفية بدائية للوجود، تباين تلك الخامة التى تصنع منها الموضوعات المادية ، تصنع منها أفكارنا •» وهو يبين أنه لا ينكر أن أفكارنا تنجز وظيفة هى وظيفة المعرفة ، وأن هذه الوظيفة يمكن أن تسمى « حدوث الشعور » • وانما ينكره يمكن أن يوضع ببساطة على أنه الرأى

القائل بأن الشعور «شيء» . وهو يأخذ بأن هنالك فقط « خامة واحدة أو مادة واحدة أولى » ، يتشكل منها كل شيء في العالم . ويسمى هذه الخامة « خبرة خالصة » . ويقول ان المعرفة ، هي نوع خاص من العلاقة بين جزئين من الخبرة الخالصة . وعلاقة الذات بالموضوع هي علاقة مشتقة : « فليس للخبرة ، فيما اعتقد ، ازدواجية باطنية من هذا القبيل » . فثمة جزء غير منقسم من الخبرة يمكن في سياق واحد أن يكون عارفا ، وفي سياق آخر شيئا معروفا .

وهو يعرف « الخبرة الخالصة » بأنها « تيار الحياة المباشر الذي يزود تفكيرنا اللاحق بالمادة » .

وسنرى أن هذه النظرية تلغي التمييز بين الذهن والمادة ، اذا اعتبر تمييزا بين نوعين مختلفين لما يدعوه « جيمس » « خامة » . وبمقتضى هذا فأولئك الذين يتفقون مع « جيمس » في هذا الأمر يدافعون عما يدعونه « الواحدية الحيادية » Neutral Monism التي بمقتضاها ليست المادة التي ينبني منها العالم ذهنا ولا مادة ولكنها شيء متقدم على كليهما . و « جيمس » نفسه لم ينم هذا المعنى المتضمن في نظريته ، ولكن ، على العكس ، استخدامه للتعبير « الخبرة الخالصة » قد يشير الى مثالية باركلية لاشعورية . فكلمة « خبرة » كلمة كثيرا ما استخدمها الفلاسفة ، ولكنها نادرا ما عرفت. فلننظر للحظة فيما عسى أن تعنيه .

يسلم الادراك السليم بأن كثيرا من الأشياء التي تحدث ليست « مختبرة »، مثلا ، الأحداث فوق الجانب غير المرئي من القمر . وقد أنكر « باركلي » و « هيجل » ، كلاهما ولأسباب مختلفة ، هذا، وأكد أن ما لا تكون به خبرة فهو لا شيء . ويأخذ معظم الفلاسفة الآن بأن حججهما غير سليمة ، وهذا صحيح في رأي . واذا كان علينا أن نشايع الرأي القائل بأن « خامة » العالم هي « الخبرة » ،

سنجد من الضرورى ابتكار تفسيرات متقنة وغير معقولة لما نعنيه بأشياء من هذا القبيل كالجانب غير المرئى من القمر • وما لم نكن قادرين على أن نستدل على الأشياء غير المختبرة من الأشياء المختبرة فسنلقى صعوبة فى الحصول على أسس للاعتقاد فى وجود أى شىء ما حلا نفسنا • و «جيمس» ، والحق ، ينكر هذا ، بيد أن أسـبابه ليست جد مقنعة •

ما الذى نعنيه « بالخبرة » experience؟ أفضل طريقة للحصول على اجابة هى أن نسأل : ما هو الفارق بين حادثة غير مختبرة وبين حادثة مختبرة؟ ان الأمطار التى نشاهد سقوطها أو نحس بها مختبرة، بيد أن الأمطار التى تسقط فى الصحراء حيث لاشىء حى ليست مختبرة• وعلى ذلك فنحن نصل الى نقطتنا الأولى : ليس ثمة خبرة اللهم الا حيث تكون حياة، بيد أن الخبرة ليست مساوية فى الامتداد للحياة• فكثير من الأشياء تحدث لى ولا ألحظها ، وهذه يشق على أن أقول اننى أختبرها • فواضح أن لى خبرة بكل ما أتذكـــره ، ولكن بعض الأشياء التى لا أتذكرها تذكرا جليا قد تكون غرست فى عادات ما برحت باقية • فالطفل الذى انكوى يخشى النار ، حتى ولو لم يكن لديه تذكر للمناسبة التى اكتوى فيها • وأظن أننا يمكننا القـــول بأن حادثة « مختبرة » حين تغرس عـــادة (والذاكـــرة نوع من العادة) • وواضح أن العادات تغرس فقط فى الكائنات العضـــوية الحية • والقضيب المحترق لا يخشى النار ، وان تحـــول فى معظم الأحيان الى وهج • ومن ثم فعلى أسس من الادراك السليم نقـــول أن « الخبرة » ليست مساوية فى الامتداد « لخامة » العـــالم • وأنا نفسى لست أجد أى سبب سليم للتخلى عن الادراك السليم فى هذه النقطة •

وفيما عدا مسألة « الخبرة » هذه ، أجد نفسى متفقا مع تجريبية « جيمس » الأصيلة •

والأمر يختلف مع براجميته ، و « ارادة الاعتقاد » • والأخيرة بوجه خاص ، تلوح لى مستهدفة تزويدنا بدفاع مقبول فى ظـاهره ولكنه سوفسطائى ، عن بعض العقائد الدينية • وهو، فضلا عن ذلك، دفاع ، لا يسع مؤمنا بجمع قلبه ، أن يتقبله •

وقد نشر كتاب ارادة الاعتقاد سنة ١٨٩٦ ، والبراجمية ، اسـم جـديد لبعض طرائق قديمـة فى التفكير نشر سـنة ١٩٠٧ • والنظرية فى الكتاب الأخير هى توسيع للنظرية فى الكتاب الأول •

ويؤيد ارادة الاعتقاد الحجة القائلة بأننا نضـطر ، فى معظـم الأحيان ، أن نتخذ فى الحياة العملية ، قرارات حيث لا توجد أسس نظرية ملائمـة لاتخاذ قرار ، حيث انه حتى لو لم نفعل شيئا ، فان هذا ما برح قرارا • ويقول جيمس ان الأمور الدينية تندرج تحت هذا الباب ، وهو يؤكد أن لنا الحق فى أن نتخذ موقفا ايمانيا رغم أن « عقلنا المنطقى البحت قد لا يكون مكرها » • وهذا فى جوهره هو موقف « روسو » فى « كاهن سافوى » ، بيد أن تطـوير « جيمس » له تطوير جديد •

ويقال لنا ان الواجب الأخلاقى للصدق ، يتألف من مبـدأين متساويين : « أعتقد فى الحقيقة » ، و « اجتنب الخطأ » • ويصغى الشاك فقط الى المبدأ الثانى ، ومن ثم يخفق فى الاعتقاد بحقـائق متنوعة يعتقد فيها رجل أقل تحوطا • واذا كان للاعتقاد فى الحقيقة وتجنب الخطأ أهمية واحدة ، فاننى لأصنع خيرا ، حين أجد نفسى ازاء خيار بين أمرين ، أن أعتقد فى احدى الامكانيات المتاحة لارادتى ، اذ حينئذ سيكون لى حظ الاعتقاد فى الحقيقة ، بينما لا يكون لى أى حظ لو علقت الحكم •

والأخلاق التى تنجم اذا أخذت هذه النظرية مأخذ الجد هى أخلاق شاذة للغاية • هب أننى التقيت بغريب فى القطار ، وسـألت

نفسى : « هل اسمه ابنزر ويلكس سميث ؟ » لو أننى سلمت بأننى لا أعرف ، فأنا يقينا لست أعتقد فى صدق اسمه ، بينما لو أقــرر الاعتقاد فى أن هذا هو اسمه ، فثمة فرصة لامكان أن أعتقد اعتقادا صادقا • يقول « جيمس » ان الشاك يخشى أن يخدع ، ومن خــلال خوفه قد يفقد حقيقة مهمة • ويضيف « أى دليل هناك فى أن الخداع خلال الأمل أسوأ بدرجة كبيرة للغاية من الخداع خلال الخوف ؟ » ويبدو أنه قد يتبع ذلك ، أننى اذا كنت آمل لسنين أن التقى برجل يدعى « ابنزر ويلكس سميث ، كموقف ايجابى يقابله موقف ســلبى صادق يدفعنى الى أن أعتقد بأن هذا اسم كل غريب أقابله ، الى أن أكتسب البينة الحاسمة على العكس •

« بيد أنك ستقول ، ان المثال الذى سقته سخيف ، لأنك ، وان كنت لا تعرف اسم الغريب ، فانك تعلم أن نسبة مئوية ضئيلة جدا من البشر يسمون ابنزر ويلكس سميث • فأنت على ذلك لست فى حالة جهل تام مفترض مسبقا فى حرية اختيارك » • والآن ، من الغريب أن نقول ان « جيمس » فى جميع جوانب مبحثه لم يشر ألبتة الى الاحتمــــال ، ومع ذلك فثمـــــة اعتبـــار للاحتمـــــال يمكن الكشف عنــه فيما يختص بأية مسألة • فلنفترض أن من المسلم به (وان لم يكن هنالك مؤمن تقليدى يسلم به) أنه ليس ثمة بينة ان مع أو ضد أى دين من أديان العالم • ولنفرض أنك صينى تحتـــك بالكونفوشية والبــوذية والمسيحية • فان قوانين المنطــق تمنعك من افتراض أن كلا من هذه الأديان الثلاثة صادق • فلنفترض أن لكل من البوذية والمسيحية فرصة ، فمع التسليم بأن كليهما لا يمكن أن يصدق فان أحــدهما لا بد أن يكون صــادقا ، ومن ثم يتحتم أن تكون البوذية باطلة • واذا كان يتعين أن يكون للثلاثة فرص متعــادلة ، فان كلا منهــا يتحتم أن يكون أقرب الى البطلان منه الى الصدق • على

هذا النحو يسقط مبدأ « جيمس » حالما يتاح لنا أن ندخل الاحتمال فى اعتبارنا .

ومن الغريب أن « جيمس » ، رغم كونه عالم نفس بارز ، سمح لنفسه عند هذه النقطة بفجاجة فريدة . فقد كان يتحدث وكأنما الخياران الوحيدان هما الاعتقاد التام أو عدم الاعتقاد التام ، متجاهلا كل ظلال الشك . فلنفرض ، مثلا ، أننى أبحث عن كتاب فى رفوف مكتبتى . فأنا آظن « انه قد يكون فى هذا الرف » وأشرع فى النظر، ولكننى « لا أظن أنه فى هذا الرف » حتى أراه . ونحن عادة نفعل استنادا لفروض ، ولكن ليس على الدقة كما لو كنا نفعل استنادا الى ما نعتبره يقينيات ، اذ أننا حين نفعل استنادا الى فرض فاننا نبقى عيوننا مفتوحة لبينة جديدة .

ويبدو لى أن مبدأ الصدق ليس من قبيل ما يظن « جيمس » . ينبغى لى القول « اعط لأى فرض من العناية ما تستلزمه الفترة التى ننظر فيها لدرجة التصديق الذى تضمنه البينة » . واذا كان الفرض مهما بدرجة كافية ، فهنالك واجب اضافى هو البحث عن مزيد من البينة. هذا هو مجرد الادراك السليم ، وهو ينسجم مع الاجراءات المتبعة فى المحاكم ، ولكنه مختلف تمام الاختلاف مع الاجراء الذى يوصى به « جيمس » .

وقد يكون من الاحجاف « لجيمس » أن ننظر فى كتابه « ارادة الاعتقاد » منعزلا عن غيره ، فقد كان نظرية انتقالية ، تفضى بتطور طبيعى الى البراهمية . فالبراجسية ، كما تظهر عند « جيمس » ، هى فى المقام الأول تعريف جديد « للحقيقة » . وقد كان هنالك زعيمان آخران للبراجمية ، هما ف.س. شيلر وجون ديوى . وسوف أنظر فى جون ديوى فى الفصل التالى ، وكان شيلر أقل أهمية من الاثنين الآخرين . وبين « جيمس » و « ديوى » ثمة فارق فى التأكيد.

فنظرة « ديوى » نظرة علمية ، وحججه مستمدة بدرجة كبيرة من فحص للمنهج العلمى، ولكن «جيمس» يهتم فىالمقام الأول بالدين والأخلاق. لقد كان جيمس متهيئا ، ويمكننا أن نقول ذلك على وجه التقريب ، للدفاع عن آية نظرية تميل الى جعل الناس فضلاء وسعداء ، فاذا فعلت ذلك ، فهى « صادقة » بالمعنى الذى يستخدم فيه هذه الكلمة .

ومبدأ البراجمية ، هو ، تبعا لجيمس ، الذى أعلنه لأول مرة س. بيرس ، وهو الذى آخذ بأننا لكى نصل الى الوضوح فى أفكارنا عن موضوع ، نحتاج فقط للنظر فى الآثار من النوع العملى التى يمكن تصورها متضمنة فى الموضوع . ويقول « جيمس » موضحا وشارحا ، ان وظيفة الفلسفة أن تكتشف ما هو الفارق لك أو لى اذا كانت هذه الصيغة للعالم أو تلك صادقة . وبهذه الطريقة تغدو النظريات أدوات ، وليست اجابات على أحجية .

يقول لنا « جيمس » ان الأفكار ، تغدو صادقة بقدر ما تعيننا على الوصول الى علاقات مشبعة مع الأجزاء الأخرى لخبرتنا . « ففكرة تكون صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا » . والحقيقة هى نوع من أنواع الخير وهى ليست مقولة منفصلة . والصدق يطرأ لفكرة ، فالأحداث هى التى تجعلها صادقة . ومن الصواب أن نقول مع العقليين ان فكرة صادقة ، يجب أن تتفق مع الواقع ، ولكن « الاتفاق » مع الواقع ليس معناه « نسخه » . « فالاتفاق مع الواقع بأوسع معنى للاتفاق يمكن فقط أن يعنى أن نوجه اما مباشرة اليه أو الى ما يحيط به أو أن نعمل عملا بحيث نحتك به كأن نمسك به أو نمسك بشىء متصل به وذلك أفضل مما لو اختلفنا » . ويضيف « الصادق هو فقط المناسب فى طريق تفكيرنا .. على المدى الطويل وفى كل الطريق » . وبعبارة أخرى ، « ان التزامنا بالبحث عن الحقيقة هو جزء من التزامنا العام بأن نفعل ما يجزى » .

وفى فصل عن البراجمية والدين يحصد الحصاد . «لا يمكننا أن ننبذ أى فرض اذا كانت النتائج المفيدة للحياة تنبع منه » . « فاذا كان فرض الله يعمل عملا مشبعا بأوسع معنى للكلمة ، فهو صادق ». « ويمكننا بالمثل أن نعتقد تأسيسا على الأدلة التى تزودنا بها الخبرة الدينية ، أن القوى الأعلى توجد وتعمل لانقاذ العالم على المخططات المثالية التى تماثل مخططاتنا » .

وأنا أجد فى النظرية صعوبات عقلية كبيرة . فهى تفترض أن اعتقادا صادق حين تكون آثاره خيرة . واذا لزم أن يكون هذا التعريف مفيدا — واذا لم يلزم فهو مقضى عليه طبقا للاختبار البراجمى — فيجب علينا أن نعرف أولا ما هو الخير ، وثانيا ، ما هى آثار هذا الاعتقاد أو ذاك . ويجب أن نعرف هذه الأشياء قبل أن يكون فى وسعنا أن نعرف أن أى شىء « صادق » طالما أننا لا يحق لنا أن ندعوه «صادقا» الا فى حالة واحدة فقط هى بعد أن نقرر أن آثار اعتقاد خيرة . والنتيجة تعقيد لا يصدق . هب أنك تريد أن تعرف ما اذا كان «كولومبوس» عبر الأطلنطى سنة ١٤٩٢ . فلا ينبغى لك، مثلما يفعل غيرك من الناس، أن تنقب عن ذلك فى كتاب . يتعين عليك أولا أن تبحث ماهى آثار هذا الاعتقاد ، وكيف أنها تختلف عن آثار الاعتقاد فى أنه أبحر سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٣ . وهذا صعب بما يكفى ، ولكن يظل أكثر صعوبة أن تزن الآثار من وجهة نظر أخلاقية . يمكنك أن تقول ان لسنة ١٤٩٢ أفضل الآثار ، ما دامت تعطيك درجات أعلى فى الاختبارات . بيد أن منافسيك الذين سيتخطونك لو قلت ١٤٩١ أو ١٤٩٣ قد يعتبرون نجاحك بدلا من نجاحهم أمرا يؤسف له أخلاقيا . وبصرف النظر عن الامتحانات فلا أستطيع أن أتوقع أية آثار عملية للاعتقاد اللهم الا فى حالة المؤرخ .

ولكن هذا ليس نهاية التعب . فينبغى لك أن تقول بأن تقديرك لنتائج

الاعتقاد الأخلاقية والواقعية معا ، تقدير صادق ، لأنه لو كان كاذبا فان حجتك عن صدق اعتقادك مخطئة . ولكن أن تقول ان اعتقادك ، من حيث النتائج ، صادق ، هو تبعا «لجيمس» بمثابة قولك ان له نتائج خيرة ، وانه بدوره سيكون صادقا فقط اذا كانت له نتائج خيرة ، وهكذا الى ما لا نهاية . وواضح أن هذا غير مناسب .

وثمة صعوبة أخرى . هب أننى أقول انه كان ثمة شخص مثل كولومبوس ، فكل واحد سيوافق على أن ما أقوله صادق . ولكن لم هو صادق ؟ بسبب أن انسانا معينا من لحم ودم هو الذى عاش منذ ٤٥٠ خلت — وباختصار بسبب علل اعتقادى لا بسبب آثاره . ومع تعريف « جيمس » قد يحدث أن « أ توجد » صادقة رغم أن أ لا توجد فى الواقع . وقد وجدت دائما أن فرض « سانتا كلوز » « يعمل عملا مشبعا بأوسع ما فى الكلمة من معنى» ، ومن ثم «فسانتا كلوز موجودة» صادقة بالرغم من أن «سانتا كلوز» ليست موجودة . ويقول «جيمس» (وأنا أكرر): «اذا كان فرض الله يعمل عملا مشبعا بأوسع معنى للكلمة، فهو صادق » . فان هذا يغفل ببساطة ، كمسألة غير ذات أهمية، ما اذا كان الله فى الملأ الأعلى ، فاذا كان فرضا نافعا فهذا يكفى . فالله مهندس الكون ينسى ، وكل ما يذكر هو الاعتقاد فى الله ، وآثاره على المخلوقات التى تقيم فى كوكبنا الصغير . فلا عجب اذا كان البابا يدين الدفاع البراجمى عن الدين .

وهنا نأتى الى الفارق الأساسى بين نظرة « جيمس » الدينية وبين نظرة أتقياء الناس فى الماضى . فجيمس يعنى بالدين كظاهرة انسانية ، ولكنه يبدى اهتماما ضئيلا بالموضوعات التى يتأملها الدين . وهو يريد للناس أن يكونوا سعداء ، فاذا كان الاعتقاد فى الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد « صادق » . وهذا ، بقدر ما ، نزعة للخير فقط ، وليس فلسفة . ويغدو فلسفة حين يقال اذا كان الاعتقاد يجعل الناس

سعداء فهو « صادق » • وليس فى هذا مقنع للانسان الذى يرغب فى موضوع يعبده • فهو لا يعنيه أن يقول : « اذا آمنت بالله فسأكون سعيدا» ، وانما يعنيه أن يقول: « أننى أومن بالله ومن ثم فأنا سعيد» • وحين يؤمن بالله فهو يؤمن به كما يؤمن بوجود روزفلت أو تشرشل أو هتلر ، فالله عنده كائن واقعى ، وليس مجرد فكرة انسانية لها آثار خيرة • هذا الاعتقاد الحق هو الذى له آثار خيرة • وليس البديل العاجز الذى يعطينا «جيمس» • فواضح أننى لو قلت «هتلر موجود» فلست أقصد « آثار الاعتقاد بأن هتلر موجود خيرة » • وعند المؤمن الحق يصدق هذا بالمثل على الله •

ان نظرية « جيمس » هى محاولة لتشييد بناء فوقى للاعتقاد على أساس الشكلية ، كجميع المحاولات مثيلتها فهى تعتمد على مغالطات • وفى حالته تنبع المغالطات من محاولة لتجاهل كل الوقائع المتجاورة للبشر • فالمثالية الباركلية منضمة الى الشكية جعلته يستعيض بالايمان بالله عن الله ، ويزعم أن هذا سيجعل كل شىء على ما يرام • ولكن هذا لا يعدو كونه شكلا من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذى هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة •

چون ديوى

من المسلم به عامة أن جون ديوى John Dewey ، المولود سنة ١٨٥٩ هو الفيلسوف الحى القائد للفلسفة فى أمريكا . وأنا أتفق فى الرأى تماما مع هذا التقدير. فان له نفوذا عميقا، ليس فقط بين الفلاسفة، وانما أيضا بين طلاب التربية ، والجمال ، والنظرية السياسية . وهو رجل على أسمى خلق ، ليبرالى فى نظرته ، كريم وعطوف فى علاقاته الشخصية ، لا يتعب فى العمل . وأنا أكاد أتفق معه اتفاقا تاما فى معظم آرائه . ولما أكنه له من احترام واعجاب ، فضلا عن خبرتى الشخصية برقة شمائله ، فكم أتوق الى أن أوافق موافقة تامة على آرائه ، ولكننى مضطر للاسف أن أختلف معه فى أشد نظرياته

الفلسفية تميزا ، أعنى الاستعاضة «بالتحقيق» عن «الحقيقة» كتصور أساسى للمنطق ولنظرية المعرفة .

ولقد كان « ديوى » مثل « وليم جيمس » من المنتمين الى «نيوانجلاند» New England والمتابعين لعرف ليبراليتها، التى تخلى عنها بعض أخلاف النيوانجلانديين لمائة سنة خلت . لم يكن «ديوى» ألبتة ما يمكن أن يدعى فيلسوفا « محضا » . فقد كانت التربية ، بوجه خاص ، فى صدر اهتماماته ، ولقد كان نفوذه عميقا على التربية الأمريكية . وقد حاولت أنا بطريقتى الأقل شأنا أن يكون لى نفوذ على التربية مماثل لنفوذه الى حد كبير . وربما لم يكن دائما راضيا، مثلما كنت ، عن عمل أولئك الذين مارسوا متابعة تعليمه ، بيد أن أية نظرية جديدة قمينة ، فى التطبيق ، أن تخضع لبعض الغلو والاسراف . ومع ذلك ، فليس لهذا من الأهمية ما قد يذهب اليه الظن ، ذلكم لأن أخطاء ما هو جديد أسهل فى تدبرها بدرجة أكبر بكثير من أخطاء ما هو تقليدى .

وحين أصبح « ديوى » أستاذا للفلسفة بشيكاغو سنة ١٨٩٤ ، اندرج علم التربية بين موضوعاته . وقد أسس مدرسة تقدمية ، وكتب كثيرا عن التربية . وما كتبه فى تلك الحقبة قد لخص فى كتابه « المدرسة والمجتمع » (١٨٩٩) ، الذى يعتبر أعظم كتاباته تأثيرا . وقد استمر يكتب عن التربية طيلة حياته ، على التقريب بنفس القدر الذى كان يكتب به الفلسفة .

وكان لمسائل أخرى اجتماعية وسياسية نصيب كبير أيضا من فكره . وقد كان مثلى شديد التأثر بزيارات قام بها الى روسيا والصين ، وكان تأثره سلبيا فى الحالة الأولى ، ايجابيا فى الثانية . وكان مؤيدا عن كره للحرب العالمية الأولى . وكان له دور هام فى التحقيق الخاص بذنب « تروتسكى » المزعوم ، وبينما كان

مقتنعا بأن التهم كانت بغير أساس ، لم يكن يظن أن النظام السوفييتى كان سيغدو مرضيا لو كان « تروتسكى » خليفة لـ « لينين » بدلا من « ستالين » . وقد صار مقتنعا بأن الثـــورة العنيفة المفضية الى الديكتاتورية ليست هى الطريق لتحقيق المجتمع الحسن . ومع كونه ليبراليا بدرجة كبيرة فى المسائل الاقتصادية ، فلم يكن ماركسيا قط ولقد سمعته يقول ذات مرة أنه اذا أعتق نفسه بشىء من الصـــعوبة من اللاهوت المتزمت فان يسعى لتكبيل نفسه بأغلال آخـــر . وفى كل هذا تكاد تتحد وجهة نظره مع وجهة نظرى .

ومن الوجهة الفلسفية على الدقة ، تكمن الأهمية الرئيسية لعمل «ديوى» فى نقده للتصور التقليدى «للحقيقة» ، وقد تجسم هـــذا فى النظرية التى يدعوها « الأداتية » . فالحقيقة ، كما تصورها معظم الفلاسفة المحترفين ، ثابتة ونهائية ، كاملة وخالدة ، وفى مصـــطلح دينى ، يمكن توحدها مع أفكار الله ، ومع تلك الأفكار التى نشترك فيها مع الله بوصفنا كائنات عاقلة . والنموذج الكامل للحقيقة هـــو جدول الضرب ، وهو دقيق ويقينى وخال من كل نفاية زمانية . ومنذ « فيثاغوراس » وبدرجة أكبر منذ « أفلاطون » ، والرياضـــيات مرتبطة باللاهوت ، وقد أثرت تأثيرا عميقا فى نظرية المعرفة عند معظم الفلاسفة المحترفين . واهتمامات « ديوى » اهتمامات بيـــولوجية أكثر منها اهتمامات رياضية ، وهو يتصور الفكر كعملية تطـــورية . والنظرة التقليدية ، تسلم ، بالطبع ، بأن النـــاس يزدادون معـــرفة تدريجيا ، بيد أن كل قطعة من المعرفة ، حين تنجز ، تعتبـــر كأمـــر نهـــائى . والحق أن « هيجل » لم ينظر الى المعرفة الانسانية بهـــذه الطريقة . فهو يتصور المعرفة الانسانية ككل عضوى ، ينمو تدريجيا فى كل جزء من أجزائه ، ولا يكتمل فى أى جزء الا اذا اكتمـــل الكل . ولكن رغم أن الفلسفة الهيجلية أثرت فى «ديوى» فى شبابه فما برح لها مطلقها ، وعالمها الأزلى وهو أشد واقعية من العمليـــة

الزمانية . هذه الأمور لا يمكن أن يكون لها مكان فى فكر «ديوى» الذى يرى كل واقع زمانيا ، وأن عملية التقدم وان تكن تطورية ، ليست ، كما هو الشأن عند «هيجل» ، الكشف عن فكرة أزلية .

وأنا الى حد ما ، متفق مع «ديوى» . وليس هذا آخر اتفاقى معه . وقبل أن أطرح للمناقشة النقط التى أختلف معه فيها ، سأقول كلمات قليلة عن رأى فى « الحقيقة » .

السؤال الأول هو : أى نوع من الشىء يكون « صادقا » أو « كاذبا » ؟ ان أبسط اجابة هى : الجملة . « اجتاز كولومبوس المحيط سنة ١٤٩٢ » صادقة ، « اجتاز كولومبوس المحيط سنة ١٧٧٦ » كاذبة ، هذه الاجابة صحيحة، ولكنها ناقصة. فالجمل تكون صادقة أو كاذبة ، كما قد تكون الحالة هنا ، لأن « لها معنى » ، ومعناها مرهون باللغة المستخدمة . فاذا كنت تترجم وصفا لكولومبوس الى العربية، لكان عليك أن تعدل « سنة ١٤٩٢ م » الى ما يطابقها فى التقويم الهجرى . والجمل فى لغات مختلفة قد يكون لها نفس المعنى ، فالمعنى وليس الكلمات هو الذى يحدد ما اذا كانت الجملة « صادقة » أم «كاذبة» . وحين تؤكد جملة ، فأنت تعبر عن « اعتقاد » يمكن أيضا أن يعبر عنه تعبيرا مساويا بلغة مختلفة . « فالاعتقاد » أيا كان ، هو ما هو « صادق » أو «كاذب» أو «صادق تقريبا» . وهكذا نساق الى فحص « الاعتقاد » .

والآن « الاعتقاد » ، شرط أن يكون بسيطا بدرجة كافية ، قد يوجد دون أن يعبر عنه فى كلمات . وقد يصعب ، بدون استخدام الكلمات ، الاعتقاد فى أن نسبة محيط الدائرة الى قطرها هو على التقريب ٣٫١٤١٥٩ ، أو أن قيصر ، حين قرر أن يعبر نهر الروبيكون، فقد قرر نهائيا مصير الدستور الجمهورى الرومانى . بيد أن الاعتقاد غير المصوغة فى ألفاظ ، شائعة فى الحالات البسيطة .

هب ، مثلا ، وأنت تهبط درج سلم ، أخطأت بظنك أنك وصلت الى نهايتها : فأنت تخطو خطوة ملائمة لمستوى الأرض ، فتسقط الى أسفل بصدمة قوية . والنتيجة صدمة دهشة عنيفة . ستقول بالطبع، « ظننت أننى وصلت الى أسفل » ، ولكن فى الحقيقة ، لم تكن تفكر فى درجات السلم والا لما أخطأت . لقد كانت عضلاتك متكيفة بطريقة ملائمة لأسفل بينما أنت لم تكن فى الواقع هناك. ان بدنك لا ذهنك هو فى الواقع الذى أخطأ — على الأقل هذه هى الطريقة الطبيعية للتعبير عما حدث . بيد أن التمييز بين الذهن والبدن هو فى الواقع تمييز ملتبس . ومن الأفضل التحدث عن « كائن عضوى » تاركين تقسيم نشاطاته بين الذهن والبدن غير محدد . ويمكن للمرء القول اذن : ان كائنك العضوى كان متكيفا بطريقة تكون ملائمة لو كنت عند أسفل ، ولكنها فى الواقع لم تكن ملائمة . هذا الفشل فى التكيف يشكل غلطة ، ويمكن للمرء أن يقول أنك كنت تضمر اعتقادا كاذبا .

واختبار الخطأ فى المثل آنف الذكر هو مفاجأة . وأظن أن هذا يصدق عامة على الاعتقادات التى يمكن اختبارها . والاعتقاد الكاذب هو الاعتقاد الذى يجعل الشخص الذى يضمره يتمرس بالمفاجأة فى ملابسات ملائمة ، بينما الاعتقاد الصادق لا يكون له هذا الأثر . ولكن مع أن المفاجأة معيار حسن حين تطبق ، فانها لا تعطى المعنى لكلمتى « صادق » و « كاذب » ، وليست دائما قابلة للتطبيق . هب أنك تسير فى عاصفة رعدية ، وانك تقول لنفسك : « لا يحتمل أن يصعقنى البرق » ، وفى اللحظة التالية تصعق ، ولكنك لا تتمرس بأية مفاجأة لأنك تكون قد مت . واذا حدث ذات يوم أن انفجرت الشمس كما يبدو أن السير « جيمس جينز » يتوقع ذلك ، سنهلك جميعنا فى الحال ، ومن ثمة لن نفاجأ ، ولكن ما لم نتوقع الكارثة لأفلتنا جميعا . ان أمثلة من هذا القبيل توحى بالموضوعية فى الصدق والكذب : فما هو صادق (أو كاذب) هو حالة للكائن العضوى ،

ولكنه صادق (أو كاذب) ، بوجه عام ، بفضل الأحداث خارج الكائن العضوى . وأحيانا يمكن لاختبارات تجريبية أن تحدد الصدق والكذب ، ولكن ليس من الممكن لها أحيانا . وحين لا يكون ممكنا يظل البديل مع ذلك قائما ، وله مغزاه .

وان أزيد فى تطوير رأى عن الصدق والكذب ، بل سأعمد الى فحص نظرية « ديوى » .

لا يهدف « ديوى » الى أحكام «صادقة» صدقا مطلقا ، أو يدين نقائضها بأنها « كاذبة » كذبا مطلقا . وفى رأيه هنالك عملية تسمى « التحقيق » وهى شكل واحد من أشكال التكيف المتبادل بين الكائن العضوى وبيئته . واذا رمت ، من وجهة نظرى ، أن أذهب الى أبعد ما يمكن ، لأتفق مع «ديوى» فسأبدأ بتحليل «المعنى» أو «المغزى». هب ، مثلا ، أنك فى حديقة الحيوان ، وأنك تسمع صوتا من البوق قائلا ، « أسد فر للتو » . فانك ستسلك ثمتئذ سلوكك وقد رأيت الأسد ــ أعنى بذلك القول ، بأنك ستبتعد بأسرع ما يمكن . والجملة « فر أسد » تعنى حادثة معينة ، بمعنى أنها تشجع نفس السلوك الذى يسلك عندما ترى الأسد. ولنضع الأمر بوضوح: الجملة (س) تعنى حادثة (و) اذا كانت تشجع سلوكا تشجعه (و) . فاذا لم تحدث بالفعل حادثة من هذا القبيل ، فالجملة كاذبة . وينطبق الأمر نفسه على الاعتقاد الذى لا يعبر عنه فى كلمات . فلامرىء أن يقول : الاعتقاد هو حالة لكائن عضوى تشجع سلوكا كذلك الذى تشجعه حادثة معينة لو كانت حاضرة حضورا حسيا ، فالحادثة التى تشجع هذا السلوك هى « معنى » الاعتقاد . هذه القضية مبسطة تبسيطا مفرطا ، ولكنها قد تعين على تبيان النظرية التى أدافع عنها . واننى لا أظن ، بقدر ما ، أن « ديوى » وأنا سنختلف بدرجة كبيرة. ولكن مع مزيد من تطوراته أجد نفسى مختلفا معه اختلافا حاسما بدرجة كبيرة .

ان « ديوى » يجعل التحقيق ماهية المنطق ، لا الصدق ولا المعرفة . وهو يعرف التحقيق على ما يلى : « التحقيق هو التحويل المنضبط أو الموجه لحالة غير محددة الى حالة تبلغ من التحدد فى التمييزات والعلاقات المكونة لهـا حدا يجعلها تحيل عناصر الحالة الأصلية الى كل موحد» . ويضيف ، «ان التحقيق يعنى بالتحولات الموضوعية للقضية الموضوعية » . وصراحة ، هذا التعريف غير ملائم. خذ مثلا تعامل رقيب مدرب مع جمهرة من المجندين ، أو تعامل البناء مع كوم من القرميد ، هذه على الدقة تفى بتعريف « ديوى » « للتحقيق » . ولما كان واضحا أنه لن يضمنها تعريفه ، فلابد أن ثمة عنصرا فى تصوره « للتحقيق » نسى أن ينوه به فى تعريفه . أما ما يكونه هذا العنصر ، فهو ما سأحاول أن أحدده بعد قليل . ولكن لننظر أولا فيما ينجم عن التعريف كما هو قائم .

واضح أن « التحقيق » كما يتصوره « ديوى » ، جزء من العملية العامة فى محاولة جعل العالم أكثر عضوية . « فالوحدات الكاملة الموحدة » عليها أن تكون حصيلة التحقيقات . ان حب «ديوى» لما هو عضوى يرجع فى جزء منه الى علم الحياة ، وفى الجزء الآخر لنفوذ « هيجل » الباقى لديه . وما لم يكن على أساس من الميتافيزيقا الهيجلية ، فاننى لا أرى لم يتوقع أن ينتج عن التحقيق « وحدات كاملة موحدة » . فاذا أعطيت صندوقا من البطاقات غير المرتبة ، وطلب الى أن أحقق فى تسلسلها ، فاننى لو اتبعت قاعدة « ديوى » ، فاننى أرتبها أولا فى سياق ، ثم أقول ان هذا السياق هو الناتج عن التحقيق . وسيكون هنالك ، والحق يقال ، « تحول موضوعى لشىء موضوعى» بينما أرتب البطاقات ، ولكن التعريف يتيح هذا . واذا قيل لى ، فى النهاية ، « لقد أردنا أن نعرف تسلسل البطاقات حين أعطيت اليك ، وليس بعد أن أعدت ترتيبها » فسأجيب ، اذا كنت تلميذا لـ « ديوى »: « ان أفكاركم تكاد كلها أن تكون جامدة للغاية ، وأنا شخص دينامى،

فحين أحقق فى شيء معين فاننى ، أولا ، أعدله بطريقة معينة تجعل التحقيق سهلا » • والتصور القائل بأن اجراء من هذا القبيل مشروع لا يبرر الا بتمييز هيجلى بين الظاهر والحقيقة : فالظـــاهر قد يكون مشوشا ومؤلفا من شظايا ، ولكن الحقيقة تكون دائما مرتبة وعضوية• وعلى ذلك ، فحين أرتب البطاقات ، فأنا أكشف فقط عن طبيعتها الأزلية الصادقة • بيد أن هذا الجزء من النظرية لم يكشف عنه صراحة قط • ان ميتافيزيقا الكائن العضوى تشكل أساس نظريات « ديوى » ، بيد أننى لا أعرف الى أى مدى هو على بينة بهذه الحقيقة •

فلنحاول الآن أن نجد تكملة لتعريف « ديوى » وهى مطلوبة لكى نميز التحقيق من أنواع النشاط المنظم الأخرى • مثل نشاط العريف المدرب ومثل نشاط البناء • وفيما مضى كان يمكن القول بأن التحقيق يتميز بما له من غرض ، ألا وهو التحقق من حقيقة ما • ولكن عنـــد «ديوى» تعرف « الحقيقة » فى حدود « التحقيق » لا العكس • وهو يستشهد بتعريف « بيرس » وهو موافق عليه : « الحقيقة » هى « الرأى الذى قيض له بأن يوافق عليه فى نهاية المطـــاف كل الذين يحققون » • وهذا يتركنا فى ظلام تام بصدد ما يفعله المحققون ، لأننا لا نستطيع ، بدون دوران ، القول بأنهم يتوخون التحقق من الحقيقة •

وأظن أن نظرية « ديوى » يمكن أن تبسط كما يلى : عـــلاقات الكائن العضوى ببيئته تكون أحيانا مشبعة للكائن العضوى وأحيانا غير مشبعة • وحين تكون غير مشبعة يمكن تحســـين المـــوقف بتكيف متبادل • وحين تكون التغييرات التى يتحسن بها الموقف فى جـــانب الكائن العضوى بصفة رئيسية ــ ولكنها لا تكون قط بتمامها فى أحد الجانبين ــ تسمى العملية المتضمنة « التحقيق » • فمثلا ، أثنـــاء معركة من المعارك تهتم بصفة رئيسية بتغيير البيئة ، أعنى العدو ، ولكن أثناء فترة الاستطلاع السابقة للمعركة تهتم أساسا بتكييف قواتك بمواقفه • هذه الفترة الأسبق هى ضرب من « التحقيق » •

وصعوبة هذه النظرية تكمن ، فيما أرى ، فى خطورة العلاقة بين الاعتقاد وبين الواقعة أو الوقائع التى يقال عامة انها «تتحقق» منه . فلنستمر فى النظر فى مثال تخطيط القائد لمعركة . فطائرات الاستطلاع تنبئه باستعدادات معينة للعدو ، وهو ، بالتالى يقوم ببعض الاستعدادات المضادة . الادراك السليم يقول ان التقارير التى ينشط على أساسها « صادقة » لو أن العدو قام بالتحركات التى قيل انه قام بها ، وتظل التقارير ، فى تلك الحالة حتى ولو خسر القائد المعركة . هذا الرأى ينبذه « ديوى » . فهو لا يقسم الاعتقادات الى « صادقة » و «كاذبة»، ولكنه يظل لديه نوعان من الاعتقادات ، سندعوها « مشبعة » اذا فاز «القائد» و «غير مشبعة» لو هزم . وما لم تقع المعركة ، لا يستطيع أن يدلي بما يراه حول تقارير كشافيه .

وتعميما ، يمكننا القول ان « ديوى » ، مثله مثل غيره ، يقسم الاعتقادات الى فئتين ، احداهما حسنة والأخرى سيئة . وهو يأخذ، مع ذلك ، بأن اعتقادا قد يكون حسنا فى وقت ، سيئا فى وقت آخر . وهذا يحدث للنظريات الناقصة التى هى أفضل من النظريات السابقة لها وأسوأ من النظريات التالية . وكون الاعتقاد حسنا أو سيئا مرهون بما اذا كان للنشاطات التى يحركها فى الكائن العضوى الذى يتعلق بالاعتقاد ، نتائج مشبعة أو غير مشبعة . وعلى ذلك فالاعتقاد بصدد حادثة ما فى الماضى يصنف كاعتقاد « حسن » أو « سيء » ، لا طبقا لما اذا كانت الحادثة قد وقعت بالفعل، بل طبقا للآثار المستقبلة للاعتقاد. والنتائج غريبة . هب أن شخصا يقول لى : « هل تناولت قهوة مع فطورك هذا الصباح ؟ » فاذا كنت شخصا عاديا فسأحاول أن أتذكر. ولكننى اذا كنت تلميذا لديوى فسأقول : « انتظر برهة ، يتحتم على أن أفحص تجربتين قبل أن أستطيع انباءك . » ثم أجعل نفسى أعتقد أولا بأننى لم أتناول قهوة ، ثم بعد ذلك ألاحظ النتائج ، ان كان ثمة من نتيجة ، ثم بعد ذلك أجعل نفسى أعتقد أننى لم أتناول قهوة ، ومرة

ثانية ألاحظ النتائج ، ان كان ثمة نتيجة • ثم أقارن بين مجموعتى النتائج لأرى أيهما أجده أكثر اشباعا • فاذا كان ثمة ما يرجح جانبا فسأقرر اجابتى • فاذا لم يكن ، فسيكون على أن أعترف بأننى لا أستطيع الجواب على السؤال •

ولكن ليس هذا نهاية متاعبنا • فكيف يتأتى لى أن أعرف نتائج الاعتقاد بأننى تناولت قهوة الافطار ؟ فان قلت : « النتائج هى هذه وتلك » ، فان هذه بدورها ينبغى أن تختبر على محك نتائجها قبل أن يكون فى وسعى أن أعرف ما اذا كان ما قلته حكما « حسنا » أم « سيئا » • وحتى اذا تغلبنا على هذه الصعوبة، فكيف لى أن أحكم بأن أى مجموعة من النتائج أكثر ارضاء ؟ فقرار بصدد ما اذا كنت تناولت القهوة قد يسلؤنى بالرضا ، وقرار آخر بالتصميم على المضى فى مجهود الحرب • كل من هذين القرارين قد يعتبر حسنا ، ولكن ما لم أقرر أيهما أفضل لا أستطيع أن أذكر ما اذا كنت تناولت القهوة فى الصباح، وهذا بالتأكيد شىء مضحك •

ان ابتعاد « ديوى » عما اعتبر حتى الآن الادراك السليم يعزى الى رفضه السماح « للوقائع » بالدخول فى ميتافيزيقاه ، بالمعنى الذى تكون به «الوقائع» مستعصية ولا يمكن التلاعب بها، وفى هذا يمكن أن يكون الادراك السليم متغيرا ، وأن هذا الرأى لا يبدو معارضا لما سيصير اليه الادراك السليم •

والفارق الرئيسى بين « ديوى » وبينى هو أنه يحكم على الاعتقاد بآثاره ، بينما أحكم عليه بعلله حيث ترتبط بها حادثة ماضية• وأنا أعتبر اعتقادا من هذا القبيل « صادقا » ، أو ان شئت أقرب أن يكون « صادقا » ، اذا كان له نوع معين من العلاقة (معقدة جدا أحيانا) مع علله • ويأخذ « ديوى » بأن له « تأكيدا مضمونا » ـ وهو

الذى يستعيض به عن « الحقيقة » ـ اذا كانت له أنواع معينة من الآثار • ويتصل هذا الابتعاد باختلاف فى النظرة الى العالم • والماضى لا يمكن أن يتأثر بما نفعله ، ومن ثم ، فاذا تحددت الحقيقة بما حدث فانها مستقلة عن ارادات الماضى أو المستقبل • فهى تمثل ، فى شـكل منطقى ، القيود على القدرة البشرية • ولكن اذا كانت الحقيقة ، أو بالأحرى « التأكيد المضمون » تعتمد على المستقبل ، ففى قدرتنا أن نعدل ما يتأكد • وهذا يوسع معنى القـدرة الانسانية والحـرية الانسانية• «هل عبر «قيصر» نهر الروتيكون ؟» ينبغى أن ننتبه الى أن اجابة بالايجاب تفرضها ضرورة لا مندوحة عنها حادثة فى المـاضى • أما « ديوى » فسيقرر أيقول نعم أو لا بتقييم لأحداث المستقبل ، وليس ثمة سبب لعدم امكان ترتيب هذه الأحداث فى المستقبل بواسطة القدرة البشرية حتى تجعل الاجابة بالنفى أكثر ارضاء • فلو وجدت الاعتقاد بأن «قيصر» عبر الروبيكون بغيضا الى النفس ، فلست فى حاجة لأن أجلس فى قنوط متبلد • يمكننى اذا كان لدى قدر كاف من البراعة والقدرة ، أن أرتب بيئة اجتماعية سيكون فيها للقضية بأنه لم يعبر الروبيكون « تأكيد مضمون » •

لقد توخيت فى كل جوانب هذا الكتاب ، حيثما استطعت الى ذلك سبيلا ، أن أربط الفلسفات بالبيئة الاجتماعية للفلاسفة المعنيين • لقد بدا لى أن الاعتقاد فى القدرة الانسانية وعدم الرغبة فى التسليم «بوقائع مستعصية»، قد ارتبطا بالأمل الذى تولد عن انتاج الآلة والتأثير العلمى البارع فى البيئة الطبيعية • هذا الرأى يشارك فيه كثيرون من أنصار ديوى • ومن هنا يقول « جورج رايموند جايجر » فى مقال يمدح فيه « ديوى » : « ان منهج « ديوى » قد يعنى ثورة فى الفكر عند الطبقة الوسطى ، أشبه فى ضخامتها بالثـورة فى الصناعة فى القرن الماضى » • وقد بدا لى أننى كنت أقول نفس الشىء حين كتبت:

« ان لديوى ، نظرة حيثما تتميز ، تتناغم مع عصر الصناعة والعمل الجماعى • وطبيعى أن أعظم اغراء فيه للأمريكيين ، وتكاد تقدره أيضا العناصر التقدمية فى أقطار كالصين والمكسيك » •

ولأسفى ودهشتى ، أن هذا الحكم الذى ظننت كونه حميدا تماما ، قد ضايق « ديوى » الذى رد قائلا : « ان عادة « راسل » المؤكدة فى ربط النظرية البراجمية فى المعرفة بالجوانب الذميمة للنزعة الصناعية الأمريكية ••• هى أشبه بما لو كنت ربطت فلسفته باهتمامات الأرستقراطية الانجليزية من ملاك الأراضى » •

وقد اعتدت من جانبى أن تفسر آرائى (وبخاصة من الشيوعيين) بحيث تعزى الى ارتباطى بالارستقراطية البريطانية ، وأنا مصمم تمام التصميم على افتراض أن آرائى مثلها مثل آراء غيرى من الناس ، تتأثر بالبيئة الاجتماعية • ولكن اذا كنت ، فيما يختص بـ « ديوى » قد أخطأت بصدد المؤثرات الاجتماعية المعنية ، فاننى آسف للخطأ • ومع ذلك ، فأنا أجد أننى لست وحدى فى الوقوع فى هذا الخطأ • فسنتايانا مثلا يقول : « فى « ديوى » كما فى العلم والأخلاق الشائعين، ثمة ميل منتشر هيجلى الى درجة ما، لتفكيك الفرد الى وظائف الاجتماعية مثلما يفككون كل شىء جوهرى واقعى الى شىء ما نسبى وانتقالى » •

يبدو لى ، أن عالم « ديوى » عالم تشغل فيه الكائنات البشرية الخيال ، وعالم الفلك ، وان كان بالطبع يعترف بكونه موجودا ، يغفل فى معظم الأحيان • فلسفته هى فلسفة القدرة ، وان لم تكن كفلسفة « نيتشه » ، فلسفة القدرة الفردية ، فاننا نحس فيها بقيمة قدرة الجماعة • هذا العنصر لقدرة الجماعة هو الذى ، كما يلوح لى ، يجعل فلسفة الأداتية فلسفة جذابة لأولئك الذين يتأثرون بسيطرتنا الجديدة على القوى الطبيعية بدرجة أكبر من تأثرهم بالقيود التى ما برحت هذه السيطرة تتعرض لها •

ولقد اختلف موقف الانسان تجاه البيئة غير الانسانية اختلافا عميقا باختلاف الأزمان. فاليونان، بفزعهم من المعتدين hubris وباعتقادهم فى ضرورة أو قدر أعلى، حتى من «زيوس» ، قد تجنبوا بعناية ما قد بدا لهم اهانة للعالم . وقد مضت العصور الوسطى قدما فى الخضوع: فالذلة أمام الله كانت الواجب المسيحى الأول . وقد وأد هذا الموقف المبادرة ، ونادرا ما كانت الجدة العظيمة ممكنة . وقد أعاد عصر النهضة الكبرياء الانسانى ، ولكنه سار به الى نقطة استحال عندها الى فوضى وكارثة . وقد أفسد عمله الاصلاح والاصلاح المضاد . بيد أن التقنية الحديث ، بينما لم تكن بتمامها مستحبة عند الفرد المتكبر فى عصر النهضة ، قد أحيت الاحساس بالقدرة الجماعية . فالانسان بعد أن كان غاية فى الذلة فى الأزمنة السابقة ، بدأ يظن نفسه وكأنما يكاد أن يكون الها . و «بابينى» Papini الفيلسوف البراجمى الايطالى يحفزنا الى أن نستعيض « بمحاكاة الله » عن « محاكاة المسيح » .

فى كل هذا أشعر بخطر داهم ، خطر ما يمكن أن ندعوه اللاتقوى الكونية . فتصور « الحقيقة » كشىء يعتمد على وقائع تقع خارج نطاق السيطرة الانسانية ، كان طريقا من الطرق الذى غرست فيه الفلسفة حتى الآن عنصر الذلة الضرورى . وحين يرفع هذا الكبح للكبرياء ، تتخذ خطوة أبعد على الطريق نحو نوع معين من الجنون — تسميم القوة التى غزت الفلسفة مع « فشته » ، والتى يكون الناس، سواء أكانوا فلاسفة أم لم يكونوا ، عرضة لها . وأنا مقتنع بأن هذا السم هو أعظم خطر فى زماننا ، وأن أية فلسفة تساهم فيه ، وان يكن عن غير قصد ، تزيد فى خطر الكارثة الاجتماعية الضخمة.

فلسفة التحليل المنطقى

كان فى الفلسفة من زمن « فيثاغوراس » تقابل بين الرجال الذين تلهم فكرهم بصفة أساسية الرياضيات ، وبين أولئك الذين كانوا متأثرين بدرجة أكبر بالعلوم التجريبية • وينتمى أفلاطون ، وتوماس الأكوينى، وسبينوزا ، وكانط الى ما يمكن أن يدعى الفريق الرياضى ؛ وينتمى ديموقريطس ، وأرسطو ، والتجريبيون المحدثون منذ لوك الى ما بعده، الى الفريق المقابل • وفى أيامنا نشأت مدرسة شرعت تعمل على اقصاء الفيثاغورية عن مبادىء الرياضيات ، وعلى الجمع بين التجريبية وبين الاهتمام بالأجزاء الاستنباطية فى المعرفة البشرية • وأهـداف هذه المدرسة أقل اثارة من أهداف معظم الفلاسفة فى الماضى ، بيد أن بعض انجازاتها متينة متانة انجازات رجال العلم •

وأصل هذه الفلسفة فى انجازات الرياضيين الذين شرعوا فى تطهير موضوعهم من الأغاليط ومن البرهنة المتسمة بالاهمال واللامبالاة. ولقد كان رياضيو القرن السابع عشر متفائلين وتواقين الى النتائج السريعة ، وبالتالى فقد تركوا أسس الهندسة التحليلية والحساب اللامتناهى متزعزعة . واعتقد « ليبنيز » فى اللامتناهيات الواقعية ، ولكن بالرغم من أن هذا الاعتقاد كان يتمشى مع ميتافيزيقاه فلم يكن له أساس صحيح فى الرياضيات. وقد بين «فايرشتراس» Weierstrass بعد منتصف القرن التاسع عشر، كيف نقيم الحساب بدون اللامتناهيات، وعلى ذلك جعله فى نهاية المطاف مأمونا منطقيا . ثم جاء بعد ذلك « جورج كانتور » ، الذى طور نظرية الاستمرار والعد اللامتناهى . لقد كان « الاستمرار » ، الى أن عرفه ، كلمة مبهمة تناسب فلاسفة مثل هيجل ، الذى رام أن يدخل فى الرياضيات تشوشات ميتافيزيقية. وقد أعطى « كانتور » للكلمة معنى محددا ، وأظهر أن الاستمرار ، كما عرفه ، كان هو التصور الذى يحتاج اليه الرياضيون وعلماء الفيزياء . وبهذه الطريقة صار قدر كبير من الصوفية ، كتلك التى نجدها عند « برجسون » ، شيئا عفى عليه الزمن .

وقد تغلب « كانتور » أيضا ، على الألغاز المنطقية قديمة العهد ، حول العدد اللامتناهى . خذ مجموعات الأعداد الصحيحة من ١ الى ما بعده ، كم منها تجده ؟ واضح أن العدد ليس متناهيا . فحتى الألف هنالك ألف عدد ، وحتى المليون هنالك مليون عدد ، وأيا كان العدد الذى تشير اليه متناهيا ، فالواضح أن ثمة أعدادا أكثر من ذلك ، ذلك لأنه من العدد ١ حتى العدد موضع السؤال هنالك عدد الأعداد ، ثم هنالك أعداد أخرى أكبر . فعدد الأعداد الصحيحة المتناهية ينبغى ، من ثم ، أن يكون عددا لامتناهيا . ولكن هنا تمثل حقيقة غريبة : فعدد الأعداد المتماثلة يجب أن يكون مماثلا لعدد جميع الأعداد الصحيحة.

انظر فى المتواليتين التاليتين :

١،٢،٣،٤،٥،٦،٠٠٠٠٠٠٠

٢،٤،٦،٨،١٠،١٢

فلكل عدد فى المتوالية السفلى نظير فى المتوالية العليا ، ومن ثم فعدد الحدود فى المتواليتين يتحتم أن يكون واحدا ، وبالرغم من ذلك فالمتوالية السفلى تتألف من نصف حدود المتوالية العليا فقط . وقد ظن « ليبنيز » الذى لاحظ هذا أنه تناقض ، وخلص الى أنه وان تكن هنالك مجموعات لامتناهية ، فليس هنالك عدد لامتناه . وعلى العكس من ذلك ، أنكر « جورج كانتور » بجرأة أن يكون هذا تناقضا . وكان على حق ، أنه فقط أمر غريب .

وقد عرف « جورج كانتور » المجموعة اللامتناهية بأنها المجموعة التى لديها أجزاء تحتوى من الحدود مثلما تحتوى المجموعة الصحيحة. وعلى هذا الأساس كان قادرا على أن يبنى نظرية رياضية عن الأعداد اللامتناهية بلغت الدرجة القصوى من التشويق ، وبذلك أدخل فى نطاق المنطق الدقيق مجالا بأسره كان متروكا من قبل للتصوف والتشوش .

ويلى «كانتور» فى الأهمية «فريج» Frege ، وهو الذى نشر أول مؤلف له سنة ١٨٧٩ ، وتعريفه للعدد سنة ١٨٨٤ ، ولكن رغم أن مكتشفاته ذات طبيعة هامة جدا تعتبر مطلع عهد جديد فى الفكر ، فقد ظل مغفلا تماما الى أن وجهت اليه الانتباه سنة ١٩٠٣ . ومن الملحوظ أنه قبل «فريج » كا كل تعرف للعدد يوحى بأنه يحتوى على أخطاء منطقية أولية فاضحة . فقد كان معتادا توحيد « العدد » مع « التعدد » . بيد أن مثلا « للعدد » وليكن العدد المفرد ٣ ، ومثل للعدد المفرد ٣ هو الثلاثى المفرد . والثلاثى تعدد ، بيد أن فئة جميع

الثلاثيات التى يوحدها « فريج » مع العدد ٣ ـ هى تعدد التعددات ؛ والعدد بوجه عام الذى يكون ٣ مثلا له ، هو تعدد تعددات التعددات. والخطأ اللغوى الأولى فى خلط هذا بالتعدد البسيط لثلاثى ما جعل فلسفة العدد بأسرها ، قبل « فريج » ، نسيجا من اللغو فى أدق معنى لكلمة « لغو » .

وترتب على عمل « فريج » أن الحساب ، والرياضيات البحتة عامة ، لا تعدو أن تكون امتدادا للمنطق الاستنباطى . ويبطل هذا نظرية « كانط » عن كون القضايا الحسابية « تركيبية » وتتضمن اشارة للزمن . وتطور الرياضيات البحتة من المنطق قد بسط تفصيلا فى كتاب مبـــادى الرياضيات Prinipia Mathematica الذى ألفته مع « وايتهـــد » .

وقد غدا واضحا، شيئا فشيئا ، أن جزءا كبيرا من الفلسفة يمكن رده الى شىء ما قد يدعى « مركبا لغويا » ، وان كان يتحتم استخدام الكلمة فى معنى أوسع نوعا ما مما جرى عليه استخدامها حتى الآن . وبعض الرجال وبخاصة « كارناب » قد مضوا قدما بالنظرية القائلة بأن المشكلات الفلسفية هى فى الواقع مشكلات فى التراكيب اللغوية، وحين تتفادى أغلاط التركيب اللغوى ، تحل المشكلة الفلسفية أو يتبين استعصاء حلها . وأظن أن هذا حكم مغالى فيه ، بيد أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك فى أن نفع التركيب اللغوى الفلسفى من حيث علاقته بالمشكلات التقليدية نفع كبير للغاية .

وسوف أمثل لمنفعته بشرح موجز لما يدعى نظرية الأوصاف . و « بالوصف » أقصد عبارة من قبيل « الرئيس الحالى للولايات المتحدة » ، يشار بها الى شخص أو شىء ، لا بالاسم وانما بصفة معينة يفترض كونها خاصة به أو معروف أنها خاصة به . مثل هذه العبارات قد أفضت الى الكثير من المتاعب . هب أننى أقول « الجبل الذهبى لا يوجد » ، وهب أنك سألت « ما هذا الذى لا يوجد ؟ » قد يلوح

أننى لو قلت « هو الجبل الذهبى » فاننى أنسب اليه نوعا ما من الوجود . وواضح أننى لا أصدر نفس الحكم كما لو قلت : « المربع الدائرى لا يوجد » . ويبدو أن هذا يتضمن أن الجبل الذهبى شيء وأن المربع الدائرى شيء آخر ، ومع هذا فلا يوجد أى منهما . وقد أعدت نظرية الأوصاف لتقابل هذه الصعوبة وصعوبات غيرها .

وبمقتضى هذه النظرية ، حين تحلل قضية تحتوى على عبارة « كذا وكذا » تحليلا صحيحا ، فان عبارة « كذا وكذا » تختفى . لنأخذ مثلا القضية « كان سكوت مؤلف وافرلى » فان النظرية تفسر هذه القضية كما لو كنا نقول :

«رجل واحد وواحد فقط كتب وافرلى وكان هذا الرجل سكوت»

أو باستفاضة أكثر :

« ثمة كينونة ج من قبيل القضية « س كتب وافرلى » صادقة اذا كانت س هى ج) وكاذبة اذا لم تكن ، زد على ذلك أن ج هو سكوت » .

فالجزء الأول من هذا قبل عبارة « زد على ذلك » تعرف كما لو كانت تعنى :« مؤلف وافرلى يوجد (أو وجد أو سيوجد) » . وعلى ذلك فالقضية « الجبل الذهبى لا يوجد » تعنى :

« ليس ثمة كينونة ج من قبيل أن « س ذهبى وجبلى » تصدق حين تكون س هى ج ، ولا تصدق فيما عدا ذلك » .

بهذا التعريف يختفى اللغز بصدد ما نعنيه حين نقول « الجبل الذهبى لا يوجد » .

« الوجود » بمقتضى هـذه النظرية ، يمكن فقط أن يؤكد للأوصاف . ففى وسعنا أن نقول « مؤلف وافرلى موجود » ، ولكن أن نقول « سكوت موجود » فنحو سيء أو تركيب لغوى سيء .

وهذا يزيل تشوش الذهن منذ ألفى سنة عن « الوجود » ذلك التشوش الذى بدأ بثياتيتوس أفلاطون .

وأحد نتائج هذا العمل الذى نظرنا فيه هو أن نهبط بالرياضيات من المكان الشامخ الذى شغلته منذ فيثاغوراس وأفلاطون ، وأن نقوض الجراءةضد التجريبية ، تلك الجراءة المستمدة منها. والحق، ان المعرفة الرياضية لا نحصل عليها بالاستقراء من الخبرة ، فعقلنا لكى يعتقد بأن ٢ و ٢ تساوى ٤ ، فليس لأننا وجدنا مرارا ، بالملاحظة ، أن زوجا وزوجا آخر معا، يؤلفان أربعا . وبهذا المعنى فالمعرفة الرياضية ما برحت معرفة غير تجريبية . ولكنها ليست أيضا معرفة أولية عن العالم . هى، فى الواقع، محض معرفة لفظية. ف « ٣ » تعنى « ٢ + ١ » ، « ٤ » تعنى « ٣ + ١ » . ومن هنا ينتج (وان يكن البرهان طويلا) أن ٤ تعنى « ٢ + ٢ » . وبذلك تكف المعرفة الرياضية عن أن تكون معرفة غامضة . وهى تماما من نفس طبيعة « الحقيقة الكبرى » القائلة بأن فى الياردة ثلاثة أقدام .

وقد أمدت الفيزياء فلسفة التحليل المنطقى مثلما أمدتها الرياضيات البحتة بالخامة . وقد حدث هذا بوجه خاص من خلال نظرية النسبية والميكانيكا الكمية .

وما هو هام للفيلسوف فى نظرية النسبية هو استبدال المكان الزمانى بالمكان والزمان . فالادراك السليم يظن أن العالم الفيزيائى مؤلف من « أشياء » تبقى خلال فترة معينة من الزمن وتتحرك فى المكان . وقد طورت الفلسفة والفيزياء تصور « الشىء» الى « الجوهر المادى » ، وظنا أن الجوهر المادى يتألف من جزيئات ، كل منها صغير جدا ، وكل منها يبقى عبر كل الزمن . وقد استبدل « أينشتاين » الأحداث بالجزيئات ، فكل حادثة لها مع الأخرى علاقة تدعى «فاصل». يمكن تحليلها بطرق متنوعة الى عنصر زمانى وعنصر مكانى . والاختيار بين هذه الطرق المتنوعة كان تعسفيا ، ولم تكن طريقة منها تفضل أيا

منها نظريا • لنأخذ حادثتين أ و ب ، فى مناطق مختلفة ، فقد يحدث أنه طبقا لاصطلاح يكونان متزامنين ، وطبقا لآخر تكون أ أسبق من ب ، وطبقا لثالث تكون ب أسبق من أ • وليس هنالك حقائق فيزيائية تطابق هذه الاصطلاحات المختلفة •

من كل هذا ينجم فيما يبدو أن الأحداث ، لا الجزيئات ، يتحتم أن تكون « خامة » الفيزياء • وما ظن كونه جزيئا ينبغى أن يظن كونه سلسلة من الأحداث • ان سلسلة الأحداث التى تحل محل جزىء لها صفات فيزيائية هامة معينة ، ومن ثم فهى تقتضى انتباهنا ، ولكنها ليس لها جوهرية أكثر من أية سلسلة أخرى نختارها اختيارا عسفيا • وعلى ذلك « فالمادة » ليست جزءا من الخامة النهائية للعالم ، ولكنها مجرد طريقة مناسبة لتجميع الأحداث فى حزم •

وتعزز نظـرية الكم هذه النتيجة ، بيد أن أهميتها الفلسـفية الرئيسية هى أنها تعتبر الظاهرة الفيزيائية كظاهرة يمكن أن تكون متقطعة • فهى تفترض أنه فى ذرة (مفسرة على النحو الآنف ذكره) ، ثمة حالة معينة من الأمور تبقى لزمن معين ، ثم فجأة تحل محلها حالة من الأمور مختلفة اختلافا محدودا • فالاستمرار فى الحركة الذى اعتبر دائما أمرا مفروغا منه ، يلوح أنه كان مجرد رأى سيقى • وأيا ما كان، فان الفلسفة الملائمة للنظرية الكمية ، لم تتطور بعد تطورا مناسبا • واننى لأشك أنها ستحتاج الى ابتعادات أكثر جذرية عن النظرية التقليدية للمكان والزمان من تلك التى تقتضيها نظرية النسبية •

وبينما كانت الفيزياء تجعل المادة أقل مادية ، كان علم النفس يجعل الذهن أقل عقليا • وقد كانت لدينا فرصة فى فصل سابق أن نقارن بين ارتباط الأفكار وبين الفعل المنعكس الشرطى • فالأخير الذى حل محل الأول ، هو كما هو واضح أكثر فسيولوجية بدرجة كبيرة • (هذا مثال واحد فقط ، فلست أرغب فى المبالغة فى مجال الفعل المنعكس الشرطى) • وعلى ذلك فمن النهايتين كانت الفيزياء

وعلم النفس يقترب أحدهما من الآخر ، ويجعلان أكثر امكانا نظرية « الواحـدية الحيادية » التى اقترحهـا « وليم جيمس » فى نقده « للشعور » . فالتمييز بين الذهن والبدن جاء الى الفلسفة من الدين ، وان يكن قد بدا ، لزمن طويل ، أن له أسسا سليمة . وأظن أن الذهن والمادة كليهما محض طرق مناسبة لتجميع الأحداث . وبعض الأحداث المفردة تنتمى فقط ، وهذا ما ينبغى أن أسلم به ، الى مجموعات مادية، ولكن أحداثا مفردة أخرى تنتمى الى كلا النوعين من المجموعات ، وهى من ثم ، عقلية مادية فى آن واحد . هذه النظرية تحدث تبسيطا كبيرا فى صورتنا عن بناء العالم .

والفيزياء الحديثة والفسيولوجيا يلقيان ضوءا جديدا على مشكلة الادراك القديمة . فاذا كان لا بد أن يكون هنالك شىء يمكن أن يدعى « ادراك » ، فيتحتم أن يكون الى درجة ما معلولا للموضوع المدرك ، ويتحتم أن يشبه الموضوع تقريبا اذا كان يتعين أن يـكون مصدرا للمعرفة عن الموضوع . والمطلب الأول يمكن فقط أن يجاب اذا كان هنالك سلاسل علية ، التى هى الى حد متفاوت ، مستقلة عن بقية العالم . هذه هى الحالة تبعا للفيزياء . فموجات الضوء تنتقل من الشمس الى الأرض ، وهى اذ تفعل ذلك تطيع قوانينها هى . هذا يصدق تقريبا فقط . فلقد بين « أينشتاين » أن أشعة الضوء تتأثر بالجاذبية . فحين تصل الى غلافنا الجوى ، تعانى من الانكسار ويتفرق البعض بدرجة أكبر من تفرق البعض الآخر . وحين تصـل الى عين انسان ، فجميع أنواع الأشياء تحدث وهى لا تحدث فى مكان آخر ، وتنتهى بما ندعوه « رؤية الشمس » . ولكن بالرغم من أن الشمس التى نراها بخبرتنا البصرية جد مختلفة عن شمس عالم الفلك ، فانها تظل مصدر معرفة للأخير ، لأن « رؤية الشمس » تختلف عن « رؤية القمر » بطرائق ترتبط ارتباطا عليا بالاختلاف بين شمس عالم الفلك وقمر عالم الفلك . فما يسعنا أن نعرفه عن الموضوعات الفيزيائية بهذه

الطريقة ، هو مع ذلك ، بعض صفات مجردة للبناء فقط • فيمكننا أن نعرف أن الشمس مستديرة بمعنى ، وان يكن ليس هو بالضبط المعنى الذى يكون فيه ما نراه مستديرا ، ولكن ليس لدينا مسوغ لافتراض أنها لامعة أو دافئة ، ذلك لأن الفيزياء يمكنها أن تفسر كونها تبدو كذلك دون أن تفترض أنها كذلك • ومن ثم ، فان معرفتنا عن العالم الفيزيائى ، هى معرفة مجردة ورياضية فقط •

ان التجريبية التحليلية الحديثة التى قدمت عجالة عنها ، تختلف عن تجريبية « لوك » و « باركلى » و « هيوم » بادماجها للرياضيات وتطويرها لفن منطقى قوى • وهى ، على ذلك ، قادرة ، بالنسبة لمشكلات معينة ، أن تنجز اجابات محددة ، لها صفة العلم أكثر مما لها صفة الفلسفة • وهى بالمقارنة بفلسفات بناة المذاهب ، قادرة على أن تعالج مشكلاتها واحدة بواحدة ، بدلا من أن تبتكر بضربة واحدة نظرية قالبية للعالم كله • ومناهجها ، فى هذا الصدد ، تشبه مناهج العلم • وليس لدى شك فى أنه بقدر ما تكون المعرفة الفلسفية ممكنة، فانه يتحتم السعى اليها بمثل هذه المناهج ، وليس لدى شك أيضا ، أنه بهذه المناهج ، يتيسر حل كثير من المشكلات القديمة حلا تاما •

ومع هذا يبقى مجال شاسع ، متضمن تقليديا فى الفلسفة ، تكون المناهج العلمية غير ملائمة له• هذا المجال يتضمن المسائل النهائية للقيمة، فالعلم وحده ، لايستطيع ، مثلا ، أن يبرهن على أن من القبيح أن نستمتع بانزال القسوة • ان أى شئ، يمكن معرفته ، يمكن معرفته بواسطة العلم ، ولكن الأشياء التى هى من حيث المشروعية تختص بالشعور ، تقع خارج نطاقه •

لقد كانت الفلسفة خلال تاريخها كله ، تتألف من جزءين امتزجا امتزاجا نشازا ، من جانب نظرية تنصب على طبيعة العالم ، ومن جانب آخر نظرية أخلاقية أو سياسية تنصب على أفضل طريقة للحياة • والفشل

فى الفصل بين هذين الجزءين بوضوح كاف، كان مصدرا لتفكير مشوش الى درجة كبيرة • لقد سمح الفلاسفة من أفلاطون الى وليم جيمس، لآرائهم عن تكوين العالم أن تتأثر بالرغبة فى التشييد • فلما كانوا يعرفون ، كما زعموا ، أية معتقدات تجعل الناس فضلاء ، فقد اخترعوا حججا ، بالغة السفسطة فى معظم الأحيان ، لكى يثبتوا أن هذه المعتقدات صادقة • وأنا من جانبى لاستنكر هذا النوع من الانحياز، فى المجالات الأخلاقية والعقلية معا • فمن الناحية الأخلاقية يكون الفيلسوف الذى يستخدم تخصصه المهنى فى أى شىء خلاف البحث المنزه عن الحقيقة مذنبا بنوع من الغش • وحين يزعم قبل أى تحقيق ، أن بعض الاعتقادات ، سواء أكانت صادقة أو كاذبة ، صالحة لتطوير السلوك الحسن ، فهو يضيق نطاق التأمل الفلسفى تضييقا يجعل الفلسفة تافهة • ان الفيلسوف الحق مهيأ لفحص كل التحيزات • وحين توضع قيود أيا كانت ، بطريقة شعورية أو لا شعورية ، على متابعة البحث عن الحقيقة ، تغدو الفلسفة مشلولة ، بالخوف ، وتهيأ الأرض لرقابة حكومية تعاقب أولئك الذين ينبسون « بأفكار خطيرة » — لقد وضع الفيلسوف بالفعل مثل هذه الرقابة على مباحثه •

ومن الناحية العقلية ، كان تأثير الاعتبارات الأخلاقية الباطلة على الفلسفة فى كونها تعوق التقدم الى مدى بعيد • ولست أعتقد أنا نفسى ، أن الفلسفة يمكنها أن تثبت أو تنفى صدق العقائد الدينية ، ولكن منذ عصر أفلاطون ومعظم الفلاسفة قد اعتبروا جزءا من عملهم أن يضعوا « أدلة » على الخلود وعلى وجود الله • وقد وجدوا نقصا فى أدلة أسلافهم — فالقديس توماس يرفض أدلة القديس أنسلم ، وكانط يرفض أدلة ديكارت — ولكنهم زودونا بأدلة جديدة من عندهم • ولكى يجعلوا أدلتهم تبدو سليمة ، كان عليهم أن يموهوا المنطق ، وأن يجعلوا الرياضيات صوفية ، وأن يدعوا أن الأحكام السبقية المتأصلة ، هى حدوس مرسلة من السماء •

كل هذا قد نبذه الفلاسفة الذين يجعلون التحليل المنطقى عملهم الرئيسى فى الفلسفة . وهم يعترفون صراحة أن العقل البشرى غير قادرة على ايجاد اجابات مثمرة للكثير من المسائل التى لها أهمية عميقة المجنس البشرى ، ولكنهم يرفضون أن يعتقدوا فى أن ثمة طريقا «أعلى» للمعرفة ؛ نستطيع به أن نكتشف الحقائق المحجوبة عن العلم وعن العقل . وقد عاد عليهم تخيلهم عن طرائق الفلاسفة التقليديين ، بثمرته وهو اكتشافهم أن كثيرا من الأسئلة التى كانت فى السابق مغمورة فى ضباب الميتافيزيقا ، يمكن الاجابة عليها بدقة ، وبمناهج موضوعية لا تدخل شيئا من مزاج الفلسوف اللهم الا الرغبة فى الفهم. خذ أسئلة من قبيل : ما العدد ؟ ما المكان وما الزمان؟ ما الذهن ، وما المادة ؟ أنا لا أقول اننا نستطيع ، هنا والآن ، أن نعطى اجابات محددة لجميع هذه الأسئلة القديمة ، ولكننى أقول ان منهجا قد اكتشف ، نستطيع به ، كما فى العلم ، أن نقوم باقترابات متعاقبة من الحقيقة ، تكون فيها كل مرحلة جديدة ناجمة عن تحسين فيما سبق لا عن نبذ له .

ففى اصطخاب التعصبات المتصارعة ، نجد أن توخى الصدق العلمى هو احدى القوى القليلة الموحدة ، وأعنى به عودة ارساء اعتقاداتنا على الملاحظات والاستدلالات ، التى تكون لا شخصية ، ومتجردة من التحيز المحلى والمزاجى ، قدر امكان البشر . ان من المآثر الأساسية للمدرسة التى أنا عضو فيها هى اصرارها على ادخال هذه الفضيلة فى الفلسفة ، وابتكار منهج قوى يمكن أن يجعلها مثمرة . ان عادة الصدق المروى فيه فى تطبيق هذا المنهج الفلسفى يمكن أن تنبسط الى كل مجال النشاط الانسانى ، منتجة ، حيثما وجدت ، تخفيفا من وطأة التعصب ، بزيادة القدرة على التعاطف والفهم المتبادل . ألا ان الفلسفة حين تتخلى عن جزء من مزاعمها الانجماطية ؛ فلن تكف عن أن تكون موحية وملهمة بطريقة للحياة .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٤١٠٣/١٩٧٧

ISBN ٩٧٧ ٢٠١ ٣٥٠ ٠